ZNAK

MIESIĘCZNIK

MISTRZOWIE NASZEGO CZASU

DYSKUSJA

Mówią: Jerzy Klinger • Jerzy Nowosielski • Andrzej Kłoczowski • Jerzy Turowicz • Halina Bortnowska • Paweł Czeczot • Karol Tarnowski • Paweł Rybicki • Mieczysław A. Krąpiec • Izydora Dąmbska • Michał Heller • Andrzej Grzegorczyk • Bohdan Pociej • Stanisław Lem • Władysław Stróżewski • Stanisław Grygiel

POZA KRAWĘDZIĄ CIENIA: O JERZYM ZAWIEYSKIM

KRAKÓW

LIPIEC–SIERPIEŃ (7–8)
Rok XXI 1969

181-182

ZESPÓŁ

Hanna Malewska, Maria Morstin-Górska, Stefan Swieżawski, Stanisław Stomma, Jerzy Turowicz, Stefan Wilkanowicz, Jacek Woźniakowski, Halina Bortnowska, Stanisław Grygiel

REDAKCJA

Hanna Malewska (redaktor naczelny), **Halina Bortnowska** (sekretarz) redakcji), **Stanisław Grygiel, Franciszek Blajda**

Adres redakcji: Kraków, Sienna 5, I p., tel. 271-84
Redakcja przyjmuje w godz. 13—15

Adres administracji: Kraków, Wiślna 12, I p., tel. 501-62
Administracja przyjmuje w godz. 9—13

Prenumerata krajowa: kwartalnie zł 45.—; półrocznie zł 90.—; rocznie zł 180.—

Wpłaty na konto administracji, Kraków, Wiślna 12, PKO nr 4-14-831 Prenumerata przez wpłaty na konto „Ruchu", Kraków, Al. Pokoju 5 PKO nr 4-6-777 albo przez urzędy pocztowe i listonoszy

Prenumerata zagraniczna: kwartalnie zł 63.—; półrocznie zł 126.—; rocznie zł 252.—

Prenumerata przez wpłaty na konto PKWZ „Ruch" Warszawa, ul. Wronia 23, PKO nr 1-6-100024

Zamówienia i przedpłaty przyjmowane są w terminie do dnia 15-go miesiąca poprzedzającego okres prenumeraty

---

Cena zeszytu zł 15.—

Egzemplarze archiwalne „Znaku" nabywać można w **Administracji miesięcznika „Znak", Kraków, ul. Wiślna 12** oraz w następujących księgarniach:

Katowice: Księgarnia św. Jacka, ul. 3 Maja 18; **Kraków:** Księgarnia Krakowska, ul. św. Krzyża 13; **Łódź:** Księgarnia „Czytaj", ul. Narutowicza 2; **Poznań:** Księgarnia św. Wojciecha, Pl. Wolności 1; **Warszawa:** Księgarnia św. Wojciecha, ul. Freta 48; **Wrocław:** Księgarnia Archidiecezjalna, ul. Katedralna 6.

Nakład 7000 + 350 + 100. Arkuszy druk. 16. Papier druk. sat. kl. V 61 × 86 65 g. Maszynopis otrzymano 3 lipca 1969 r. Druk ukończono we wrześniu 1969 r. Zam. nr 300 3. VII. 1969 r. A-60

INDEKS 38420

Krakowskie Zakłady Graficzne, Zakład Nr 1, Kraków, Kazimierza Wielkiego 95

ZNAK

MIESIĘCZNIK

ROK XXI
Nr 181–182 (7 - 8)
Lipiec–Sierpień 1969
KRAKÓW



1944

1969

Ziemio miła... Okryta płaszczem chmur, szumiąca zielenią lasów, ziemio moja, zadumana i cicha. Trzmiel przelata z kwiatu na kwiat, buczy ciężko. Trzcina szeleści pod wiatrem i woda pluska o piaszczysty brzeg. Wejść w leszczynowy gąszcz, włochaty liść pogładzi po policzku i gronko niedojrzałych orzechów lekko uderzy po skroni. A od skoszonych łąk odurzająca woń i rzeka rozrzuconymi sierpami srebrzy się w skrętach śród olszyn. Jakżeś piękna, zadumana i cicha...

Czas był letni, wesoły, sosny ociekały żywicą. W oczach blask roziskrzonego pola. A jednocześnie żal — niepojęty żal za wszystkim, co niecofnięte i złamane; jakby i o to, że rzucony w głąb stawu kamień nie wypłynie na powierzchnię i że przebity strzałą ptak nie uleci nad pola i lasy; żal bezpłodny i próżny, a rosnący coraz mocniej, nie do przezwyciężenia. Od wieków patrzę w twe oczy — srebrzysty błękit urzekł mię i dźwięczy we mnie niby pieśń spływających wód. I buntuję się: bo wcale nie musi tak być — i możesz dojrzeć roziskrzony blask, lecieć radośnie i ufnie. Ptakiem jesteś.

Od wieków patrzę w twe oczy — i widzę w nich odblask pożogi. Widzę przerażenie i wstręt, strugi krwi i błysk spadającego żelaza. Nauczyłaś mnie miłości i buntu, gdy spotkałem cię niespodzianie w sierpniowy ciepły dzień — i nigdy nie pogodzę się z przerażeniem w twych oczach.

Dzikie jest moje serce, ale najdziksze nawet — jest ludzkim sercem: może drgnąć miłością i buntem, nie godzić się na krzywdę i łzy. Zrobiłaś, że dojrzałem blask lasów i chmur, ciężkiej piosenki trzmiela nad kwiatem ostromlecza i srebrnych sierpów na łąkach. I tego tylko pragnę: byś mogła lecieć jak ptak.

Żeby mniej było krzywdy i łez, a jęk nie płynął chmurą nad dymami rujnowanych miast. Żeby nie ogarniała cię trwoga na widok spotkanego człowieka i żeby słowo brat nie było naigrawającą się drwiną. By wolno nam było iść miedzą i źdźbło brudu nie mąciło nam wzroku.

Ziemio miła, dla ciebie chcę żyć. Okryta płaszczem chmur, zadumana i cicha. Gdybym mógł chociaż jednym oczom ukazać, że człowiek jest więcej niż ptak. Gdybym mógł wziąć chociaż za rękę, pokazać na iskrzący się kraj i powiedzieć ci to jedno słowo wyzwolenia:

— Idź...

Antoni Gołubiew
Rozdroża, t. II

MISTRZOWIE NASZEGO CZASU

Kontynuując tradycję posiedzeń dyskusyjnych (zob. „Znak" 121, 122 i 130), Redakcja naszego pisma zorganizowała kolejne spotkanie, którego tematem byli „mistrzowie współczesności".

Organizowanie takich spotkań stawia zawsze w obliczu niepokoju. Bo najpierw: czy zaproszeni zechcą odpowiedzieć? A potem: czy dyskusja się uda, czy przyniesie oczekiwane rezultaty? Tym razem zresztą więcej było powodów do obaw, niż poprzednio. Temat nie został określony nazbyt precyzyjnie, nie pokusiliśmy się nawet o bliższe sprecyzowanie kluczowego pojęcia „mistrza". Jeśli mimo to intencje nasze zostały tak dobrze zrozumiane, a spotkanie okazało się tak owocne, zasługa to oczywiście wyłącznie samych uczestników dyskusji. Dzięki ich życzliwej odpowiedzi na nasze zaproszenie, dzięki oryginalnemu i twórczemu podjęciu tematu, obawy, wspomniane na wstępie, rychło przyszło uznać za płonne.

Bo przecież liczyliśmy na wiele. Przede wszystkim, że już w toku wymiany korespondencji z zaproszonymi, a później w swobodnie przebiegających rozmowach w małych grupach, wyłonią się nazwiska twórców i myślicieli, którzy winni skupić naszą szczególną uwagę ze względu na ich znaczenie dla współczesności. Po wtóre, że przy okazji zostaną przypomniane postacie mniej znane, ukryte w cieniu, które jednak wywarły większy lub mniejszy wpływ na naszą formację. Chodziło także o to, by wpływ, o którym mowa, uwidocznił się możliwie najbardziej konkretnie, by znalazł swą ilustrację we własnych, indywidualnych przeżyciach dyskutujących. Pragnęliśmy wreszcie, by zainicjowana w ten sposób dy-

skusja nie zamykała sprawy, lecz raczej ją otwierała, zachęcając naszych Czytelników do wysuwania nowych propozycji — w listach, na które czekamy.

Tymczasem pragniemy gorąco podziękować tym, którzy na nasze zaproszenie odpowiedzieli pierwsi, przygotowali zagajenia i wzięli udział w dyskusji. Jesteśmy przekonani, że wyniki przeprowadzonej dyskusji nie tylko wzbogacą nasze własne doświadczenia, ale staną się inspiracją do analogicznych poszukiwań i refleksji.

Jak już zostało wspomniane, nie próbowaliśmy na wstępie, we własnym zakresie precyzować bliżej pojęcia „mistrza współczesności", pozostawiając także ten problem do ogólnej dyskusji. W praktyce zarysowały się w niej trzy sposoby pojmowania „mistrza":

1. Podejście historyczno-biograficzne

Tu szukanie odpowiedzi na pytanie, „kto jest mistrzem", polega na próbie określenia, kto de facto wpłynął w decydujący sposób na mój własny rozwój, względnie kto może być uznany za współtwórcę dzisiejszego ethosu, kto wycisnął trwałe piętno na mentalności dzisiejszej.

2. Podejście opisowo-postulatywne

Tu uwaga skupia się na analizie potrzeb i tendencji epoki. Mistrzem ma szansę stać się ten, kto naszym zdaniem mógłby te potrzeby zaspokoić, względnie dać im wyraz, podnieść je na wyższy poziom świadomości.

3. Podejście normatywne

Tu punktem wyjścia i podstawą wyboru mistrza jest zajmowane przez autora wypowiedzi stanowisko filozoficzne, czy — szerzej — ideowe, oraz leżąca u jego podstaw hierarchia wartości. Proponowany mistrz ma korygować epokę, wnosić w nią wartości dotąd niedostatecznie reprezentowane a nawet odczuwane jako obce jej duchowi. Mistrz to wzór i wychowawca, którego wpływ naszym zdaniem byłby zbawienny.

Trudno wskazać bezsporne przykłady jednego z tych ujęć. W praktyce zachodzą one na siebie, lecz zwykle jeden z elementów wy-

bija się na czoło. Dla przykładu cytujemy wymianę myśli między profesorem Swieżawskim a profesorem Nowosielskim, która miała miejsce w toku dyskusji jednej z grup.

PROF. STEFAN SWIEŻAWSKI

Dla mnie pojęcie mistrza jest pojęciem normatywnym, to znaczy, że mówiąc o mistrzu czy mistrzach mam na myśli tych, którzy, moim zdaniem, powinni być mistrzami naszych czasów. I tak zrozumiałem propozycję wysunięcia kandydatur na mistrzów naszych czasów. To pierwsza uwaga. Nie traktuję tej sprawy autobiograficznie ani też historycznie, to znaczy nie analizuję stanu faktycznego, bo to, co proponuję, na pewno jest jak najbardziej niezgodne ze stanem faktycznym, w tym sensie że nie odpowiadałoby wynikom jakiegoś ewentualnego plebiscytu na temat „mistrzów epoki". Tak ująwszy pojęcie mistrza, zacząłem się zastanawiać, jakie cechy powinien mistrz realizować. Doszedłem do wniosku, że nie chodzi bynajmniej o to, aby mistrzem był ten, kto w jakiś sposób odpowiada naszym czasom. To nie jest wystarczające kryterium, co więcej nie jest to dla mnie kryterium istotne. Mistrzem jest więc tylko ten, kto reprezentuje wartości, które w przekonaniu naszym są wartościami istotnymi, względnie najistotniejszymi. Jednym słowem, nawiązując do sławnej dyskusji w *Gorgiaszu* Platona nie ten jest mistrzem, kto w jakiś sposób schlebia swemu audytorium. Mistrz nie ma być cukiernikiem, tylko lekarzem. Cukiernik przygotowuje smakołyki, proponuje rzeczy ciekawe, ponętne, interesujące. Ale mistrzem jest ten, kto leczy, zadając czasem nieprzyjemne do spożycia potrawy i leki do zażycia, ale przez to właśnie prowadząc do realizowania wartości, które uważamy w jakiś uzasadniony sposób za najistotniejsze. Nie mamy tu zespołu pojęć negatywnych: lekarstwo służy przecież utrzymywaniu zdrowia, zapobieganiu chorobie, tkwią w nim wartości pozytywne.

Mistrz powinien odpowiadać autentycznym potrzebom; stąd kwestia, co stanowi autentyczną potrzebę naszych czasów, wydaje mi się pytaniem najistotniejszym. Trzeba najpierw na to pytanie odpowiedzieć, a nie tylko szukać osób, które by odpowiadały jakimś naszym tendencjom, tęsknotom, które może niezupełnie są zbieżne z tym, co w związku z naszą analizą rzeczywistości uznaliśmy za najistotniejsze. Należałoby więc zastanowić się przede wszystkim nad tym, jakie są najautentyczniejsze pozytywne potrzeby i jakie są najważniejsze schorzenia naszych czasów. Odpowiedziawszy na te pytania, można dopiero wybrać takiego lub innego mistrza. Tak rozumiem problem „mistrz epoki".

PROF. JERZY NOWOSIELSKI

Chciałbym przeciwstawić się temu określeniu profesora Swieżawskiego. Mnie się wydaje, że w tej sprawie tertium datur... Nie jest tak, że są tylko ci, co nam schlebiają, i ci, co nas korygują. Istnieje coś trzeciego: są jeszcze ci, co nas karmią. Mistrzowie to ci, co zaspokajają potrzeby epoki. Ja bym tak nie deprecjonował pojęcia „zaspokojenia". W Ewangelii są wprawdzie momenty, kiedy Chrystus przeciwstawia się ludziom i kogoś potępia, ale te momenty zajmują w Ewangelii minimum miejsca w porównaniu do chwil, kiedy Chrystus leczy, zaspokaja potrzeby, daje odpowiedzi. W każdej epoce są inne potrzeby, inne problemy i inni ludzie na te problemy dają odpowiedzi. Mistrzami niekoniecznie są ci, którzy, że tak powiem, stają w poprzek epoce. Mogą być nimi i ci, co wychodzą na jej spotkanie.

*

Spotkanie w Krakowie poprzedziła korespondencja między Redakcją a zaproszonymi do udziału w dyskusji. Za zgodą autorów zamieszczamy poniżej szereg otrzymanych listów lub ich fragmentów. Obok różnic w podejściu do zagadnienia „mistrza epoki" świadczą one o istnieniu całego zespołu niezwykle złożonych problemów, które się z tym pojęciem wiążą. Ani w wyniku korespondencji, ani w toku bezpośredniej dyskusji nie doszło do ujednolicenia punktów widzenia. Nie stawialiśmy sobie zresztą tego za cel. W każdej niemal wypowiedzi jest więc mowa o mistrzach w innym znaczeniu tego terminu. W ten sposób dochodzi do głosu rozmaitość postaw i międzyludzkich kontaktów — choćby w zasadzie tylko intelektualnych — i widzimy jasno, na jak różne sposoby mogą być one owocne.

Próbując zrozumieć i ocenić dorobek tej sesji trzeba pamiętać, że w samym założeniu nie miała ona doprowadzić do ustalenia jakiejś, choć w przybliżeniu, kompletnej listy mistrzów. Nie chodziło o przyznanie patentów czy o jakieś generalne wnioski, lecz o wymianę myśli. I rzeczywiście miała ona miejsce. Powstała atmosfera prawdziwego spotkania, i to na dwóch płaszczyznach: spotkania między samymi dyskutantami i spotkania z postaciami,

o których była mowa. Trudno byłoby rozstrzygnąć, która z tych płaszczyzn miała większe znaczenie. Miały one zresztą punkty wspólne. Wszystkim uczestnikom sesji jesteśmy bardzo wdzięczni za ich wkład w to przeżycie. Mamy nadzieję, że uda nam się wykorzystać przynajmniej część cennych sugestii wskazujących kierunki dalszej refleksji i poszukiwań.

W obecnym i w jednym z następnych numerów „Znaku" zamieścimy parę serii wypowiedzi uczestników tego spotkania, w luźnej kompozycji, nie przestrzegając ich kolejności chronologicznej. Niektóre z nich znajdą się więc w nowym kontekście. Chcemy w ten sposób uniknąć zarówno pozorów „systematyki" mistrzów jak i nużącego schematu protokołu dyskusji, której meandry i katarakty niełatwo byłoby zresztą odtworzyć w druku.

LISTY O MISTRZACH

OCZYWIŚCIE, ROZUMIEM DOBRZE, że wśród osób, które ktoś mógłby uznać za wyjątkowo ważące na naszej współczesności, mogą, a może i powinni, znaleźć się nie tylko „zawodowi intelektualiści" — pisarze, uczeni etc. Dla wielu będą to chyba również osoby oddziaływujące innymi środkami i sposobami, np. wybitni politycy lub żarliwi kaznodzieje, albo może ludzie działający, jak Schweitzer czy o. Kolbe, Nehru czy Hammarskjöld. Co do mnie, sądzę, że należy wybierać osoby, do których działań, myśli, postaw byłoby można nawiązywać w naszym dniu dzisiejszym, ale tu i teraz. Z tym najtrudniej. Jeśli stosowałbym miarę własnych subiektywnych przeżyć i myśli, mógłbym na przykład powiedzieć, że na moją młodość literacką wywarł dominujący wpływ pisarz X., do dziś żyjący, ale czy mogę go traktować jako un maître à penser? Z pewnością nie, bo jego cała postawa życiowa jest mi najgłębiej obca i przeciwna. Toteż myślę, że najtrudniej będzie z wymienianiem współczesnych żywych. Z pewnością ludzie młodzi, dwudziestoletni, mając dystans wieku, będą mogli wybrać sobie kogoś z żyjących, lecz dla nas starszych będzie to trudne, bo trzeba mieć nade wszystko świadomość pełnego dziedziczenia wartości, aby rzeczywiście ocenić ich wartość. Myślę też, że dla Polaków największą wartość będą miały przykłady autorytetów własnych, to znaczy tych, które wytworzyły się wśród takich warunków, jakie nam tylko w świecie są dane. Nie znaczy to bynajmniej, że chodzi mi o jakieś ubóstwienie swojskości, bynajmniej. Myślę tylko, że wszelkie wzory obce będą bardzo abstrakcyjne. Co to bowiem znaczy: mistrz naszej epoki? Ale przeżywanej gdzie i jak? Przecież epoka przebyta w krajach szczęśliwych, bez najazdów, obcych wojsk i policji, bez zmagania się z przemożnym cudzym oddziaływaniem, to co innego niż epoka nasza, tutaj, przeżyta w tym środowisku. Czy wszystkie cnoty i zasługi np. Bertranda Russela, albo takiego Sartre'a, którzy są właśnie owymi maîtres à penser, byłyby dla nas wystarczające i adekwatne? Widzi Pani, to są moje wątpliwości. Po prostu wydaje mi się, że takimi mistrzami mogą być albo postacie ogromne, uniwersalne, albo właśnie ludzie stąd, którzy mogą być dla nas miarodajni.

Widziałbym więc mistrzów moich bardzo naturalnie jednostronnie, będą to pisarze, ale bardzo osobliwi, bo wyraźnie niechętni absolutyzacji sztuki, głoszący właściwą miarę życia i sztuki, bliżsi życia. Myślę tu

o Kochanowskim, o Mickiewiczu, o Krasińskim, o Wyspiańskim, o Berencie, który tak ostro zmierzył się z błazeństwem estetyzmu nowoczesnego. Są to wzory pisarskie, etyczne i moralne zarazem. Ani jeden z nich nie może być wzorem uniwersalnym, to znaczy ani jeden z nich nie może nim być dla kogoś, kto tkwi poza obrębem rzeczy polskich. Ale ani Anglik, ani Niemiec, ani Francuz czy tym bardziej Rosjanin nigdy się nie zastanawia nad takimi sprawami. Myślę, że taki egoizm jest słuszny i zbawienny, a nade wszystko nie uniemożliwia przecież związków z wszelkimi innymi wzorami myślowymi i moralnymi. Ale wydaje się, że rzeczywiste, twórcze przyswojenie sobie pewnych postaw, a zwłaszcza ich wykorzystywanie, wspieranie się o nie, będzie najowocniejsze, gdy nastąpi w obrębie określonych warunków historycznych — nie zawahałbym się nawet powiedzieć — geopolitycznych.

Paweł Hertz
Warszawa

ZAPROSZENIE DO UDZIAŁU w tej dyskusji przyjąłem myśląc nie o dawnych klasykach filozofii, literatury czy historii; i nie o współczesnych misjonarzach ludzkości, choć to postacie fascynujące. Zanadto jest się — niestety — pod presją naszych własnych spraw i zbyt wiele bliższych długów wdzięczności ma się do wypłacenia chociażby częściowego. Zwłaszcza, gdy się należy do tej generacji, o której traktuje ładna książka p. Błońskiego *Zmiana warty*.

Ta wdzięczność obejmuje nie jednego jakiegoś człowieka, lecz wcale duży zespół: naszych wywodzących się sprzed wojny profesorów, wszystkich, którzy przyczynili się do utrzymania tradycji; dzięki nim ciągłość bardzo ważnych wartości nie została w Polsce przerwana przynajmniej od roku 1918. Jak na warunki, w jakich przez owe półwiecze wypadło działać — to bardzo a bardzo wiele. Lecz mówiąc o zespole, nie sposób zaraz nie dodać: był nie tylko zespół jednostek, były całe środowiska, które umożliwiały oddziaływanie ludzi wybitnych...

... Toteż bez zaskoczenia spostrzegłem, że właśnie miesięcznik, a po nim wydawnictwo „Znak" najłatwiej porozumiały się z tak wielką a niepospolicie przekorną indywidualnością, jaką był autor *Kłopotu z istnieniem* i *Prób kontaktu*. O jego wpływie osobistym na starszych ode mnie — wiem ze słyszenia; sam znałem go, niestety, krótko i mało. Ale to, co drukował przed wojną, czytałem jeszcze przed publikacjami „Znaku". Jeśli zatem pomimo wszystko jestem wzywany, by wymienić jednego jakiegoś pisarza — bez wahania wymawiam nazwisko Henryka Elzenberga i wszystkie tytuły jego książek.

Nazwisko to starcza za symbol pojęcia humanista. Skrupulatny, gdy wypadło jak najściślej formułować poglądy — był równocześnie naj-

dalszy neopozytywistycznemu zwątpieniu o wartości rzeczy niewyrażalnych. Czytając i myśląc wiele, wobec tego pełen obawy przed sądem powierzchownym bądź pochopnym — zostawił intelektualny dziennik prowadzony przez lat bez mała 60, rzecz w dziejach całej naszej kultury dosłownie bez precedensu; o ileż wolimy te jego wahania i zastanowienia przy pisaniu, niż gdyby nawet powstała w ich miejsce jakaś książka jednolicie gotowa. Skończoną postać mają natomiast niektóre eseje Elzenberga, wyraz przeświadczenia, iż „nasz związek z przeszłością to — bardziej niż dziedziczenie — pewna równorzędna wspólnota". Myśl to chyba ważna, obecnie bardzo potrzebna. I miło ją przyjąć od kogoś, kto zdobył sobie prawo kompetentnego obcowania z wielu epokami i z kilkoma tradycjami bardzo różnych cywilizacji.

Skoro się toczy dyskusja o autorytetach i skoro już powołuję się na Henryka Elzenberga, skończę przypomnieniem jego aforyzmu, któremu „porządek czasu" wyznaczył datę 15. 2. 1953. — ona to, ta data, świadczy o pasji wypowiedzianej myśli: „Rzeczą najmniej wybaczalną jest nikczemna hierarchia wartości".

Andrzej Biernacki
Warszawa

...dociśnięty do muru pytaniem, kogo mógłbym wskazać jako mistrza duchowego (mistrzów) naszej epoki w ogóle, lub kogo przynajmniej wymieniłbym w tej roli w stosunku do samego siebie, staję pusty i bezradny. Być może tylko w pierwszej chwili pusty i bezradny, żadnego nie umiejąc podać nazwiska, w którego imię kruszyłbym kopię. Nie jest wykluczone, że w takiej bezradności nie jestem samotny [1].

Kazimierz Wyka
Kraków

KIEDY SIĘ ZASTANAWIAŁEM nad pytaniem, które Państwo postawili, kiedy sobie próbowałem przypomnieć moje ukłony, entuzjazmy, umiłowania, zrozumiałem, że nie przeżyłem ani jednej prawdziwej miłości intelektualnej, czy literackiej, że wszystkie moje zachwyty były udawane, względnie naśladowane. Czy ja jestem umysłowo zimny, czy leniwy, czy bierny, czy głuchy, czy komediant, czy też taka jest formacja, do której należę — to właśnie pytanie, na które chciałbym odpowiedzieć.

Moim patronem intelektualnym jest wielki Nikt, i to jest właśnie mój — a sądzę, że nie tylko mój — dramat. Prosiliście Państwo o odpowiedź osobistą, moja tylko tak może wyglądać. Każda inna byłaby łgarstwem; powiedziałbym np. z zapałem: oczywiście, Brzozowski. Tak,

[1] Fragment listu do Redakcji „Znaku" usprawiedliwiającego nieobecność podczas dyskusji.

tylko że ja z Brzozowskiego naprawdę tylko *Dziennik* z zaciekawieniem przeczytałem, a resztę dziesiątki razy zaczynałem i odrzucałem po kilku stronach. Może Camus? Owszem; tylko że *L'homme revolté*, kupiony w 1957 roku w Paryżu stoi na półce, po dziś dzień rozcięty tylko do 23 strony. I tak ze wszystkim. Lenistwo? Proszę bardzo: to też zjawisko, które trzeba wytłumaczyć. Ale jak? Publicznie? Będę poważnym ludziom mówił w oczy, czego nie czytałem? Toż to śmieszne, niepoważne, niegrzeczne...

Andrzej Kijowski
Warszawa

REFLEKSJA WSKAZUJE MI, że ludzie, którym intelektualnie najwięcej zawdzięczam, tylko w rzadkich, wyjątkowych raczej wypadkach, stanowią dla mnie konkretne osobowości. Wynika to, po pierwsze, z samego stylu tak ich, jak i mojej roboty, ponieważ w nauce (a o niej tu myślę) zachodzi na ogół dość daleko posunięte oddzielenie rezultatów — od osób, które je wytwarzają. Po wtóre, bierze się taka „alienacja osobowa" stąd, że w naukach ścisłych dociekanie, które koncentrowałoby się na problemie wykrycia, JAKIE okoliczności indywiduowo-biograficzne spowodowały takie, a nie inne ukierunkowanie konkretnej twórczości, nie jest daleko posunięte. Wskutek tego większość twórców nauki zachowuje w owym wymiarze — personalistycznym — często znaczną „anonimowość" (w zakresie np. postaw, z intelektualną działalnością ściśle NIE związanych, np. motywacyjnych, etycznych itd.).

Po trzecie wreszcie, nie ode mnie zależało zazwyczaj to, jakie materiały, skierowane na osobową problematykę twórców myślenia naukowego, dostaną mi się do rąk. Przy generalnych zaś i znacznych w normie trudnościach otrzymywania literatury fachowej jakiejkolwiek, siłą rzeczy wysiłki koncentrowałem na uzyskiwaniu wiadomości o faktach, a nie o ludziach, którzy fakty te wykryli lub stworzyli.

Wszystko to razem sprawia, że sam nie umiałbym dokładnie wyjawić, KTO z żyjących bądź już nie żyjących myślicieli i uczonych wywarł na mnie wpływ kształtujący — największy. Aby uniknąć jaskrawej niesprawiedliwości względem tych, którzy uformowali moje myślenie, musiałbym wyliczyć nazwisk bardzo wiele, i od razu zastrzegać się, że o mnóstwie osób takich właściwie nic mi nie wiadomo, poza tym, iż chodzi o autorów określonych ujęć nowych, rewolucyjnych teorii, dzieł, itp.

Zresztą, jak mi się zdaje, stopień „odłączalności" wyników pracy umysłowej od umysłu, który je zrodził, właśnie najradykalniejszy jest w naukach ścisłych, które zajmują mnie sposobem głównym. Toteż dla mnie często bardzo wiadomości życiorysowe o twórcach nauki miewały anegdotyczny niejako charakter. Zdaję sobie sprawę naturalnie z tego, że właściwie zbiorowi owych ludzi, często tylko nazwiskami dla mnie

będących, zawdzięczam WSZYSTKO. Lecz zarazem jest tak, że, powiedzmy, okoliczności, w jakich umierał jeden z twórców współczesnej nauki, może ostatni „renesansowiec-uniwersalista", John v. Neumann, postawa heroiczna, jaką przejawił na łożu śmierci, pracując do ostatniej chwili i pozostawiając nieukończoną swoją ostatnią pracę, że te okoliczności przyjmuję niejako prywatnie, ponieważ zdaję sobie sprawę z tego, iż nieraz doniosłe wyniki były skutkiem pracy człowieka, prowadzącego się pod etycznym względem nawet dosyć nagannie, albo też — poza domeną specjalności swej jako osobowość (o ile można o tym wiedzieć) — w ogóle „nieciekawego". Mam wrażenie, że w tym całym zakresie dochodzi po prostu do wyjawienia ogromnej różnicy pomiędzy fenomenalistyką na polu humanistyki — i nauk ścisłych. Zdarzają się naturalnie wyjątki, do których, powiedzmy, należy Einstein, postać, przez niezliczonych biografów niezliczone razy „penetrowana". Ale to są wyjątki właśnie...

...prawdę mówiąc, wydaje mi się, że pole wysiłków intelektualnych, w tym zakresie, w jakim pojawiają się na nim twory szczególnie cenne, ma już obecnie wybitnie ponadjednostkowy charakter. Wynika on po części — poza przyczynami nazwanymi — z niezmiernie niedobrego w skutkach specjalistycznego rozrzutu prac nauki wszelkiej, więc też i humanistyki, który sprawia, że albo można być „uniwersalistą po łebkach", albo bardzo jednostronnym znawcą stosunkowo wąskiego zagadnienia. Mój prywatny wysiłek, żeby się takiemu rozwojowemu naciskowi czasu przeciwstawić, jest, jak myślę, u granicy skazany na klęskę, która jest właściwie tylko kwestią czasu, ponieważ informacyjnego maratonu, jako walki o posiadanie wszelkiej istotnej kulturowo i cywilizacyjnie wiedzy, już obecnie naprawdę nie można wygrać. Himalaje wiedzy zdobytej doprowadziły nas już, niestety, do sytuacji niejakiego „zmrówczenia" osobowego, i bywa przez to, że głębia oraz moc jednostkowych przekonań stanowi niejako gmach, osadzony na fundamencie z tego wszystkiego utworzonym, czego owa jednostka po prostu NIE WIE, ponieważ już nie jest w jej mocy, gdyby chciała nawet, górami zdobytych wiadomości się pożywić. Ten, kto by wymyślił sposób na tak zwaną „zarazę informacyjną", co obraca społeczności w mrowiska na planie myślowym, byłby dla mnie jedyną postacią, największym umysłem i dobroczyńcą stulecia, ale, niestety, nie wydaje mi się, żeby osoba taka była w ogóle możliwa.

Stanisław Lem
Kraków

ZE ZDZIWIENIEM DOCHODZĘ DO WNIOSKU, że nie umiem sobie przypomnieć nikogo, ktoby dłuższy czas wpływał na mnie, kształtował mnie itd. — spoza kręgu ludzi, znanych mi osobiście. To znaczy: nie

była nigdy moim mistrzem osoba pisząca nieznana mi. Spośród zaś ludzi, których blisko znałem, mógłbym wyliczyć takich, którzy dali mi wartości ogromne, ale oni wcale się nie nadają na mistrzów epoki: myślę, że najwięcej zawdzięczam pewnemu, dawno nie żyjącemu wujowi, który był nie ukończonym architektem, amatorem-malarzem, amatorem-muzykiem, człowiekiem zawsze chorym, który niczego w życiu nie osiągnął, ale był kimś wspaniałym, bo wszystkie najmądrzejsze rzeczy, jakie mi powiedział (ich mądrość niejednokrotnie później sprawdziłem), miały pełne pokrycie w jego przekonaniach, w jego postawie, w jego postępowaniu (o ile mógł nim kierować ze względu na słabe zdrowie i gołębią łagodność charakteru).

Człowiek przeżywa zapewne okresy wielkiej chłonności książkowej, ale ja w takim okresie czytywałem dorywczo, nieporządnie, bez możności dyskutowania z kimkolwiek moich lektur — a przy tym leniwie. Było to w czasie wojny. Doskonale pamiętam książki, które zrobiły na mnie wielkie wrażenie, ale to były poszczególne książki (może całkiem słabe — o niektórych w ogóle więcej nie słyszałem), nie autorzy. Wyliczę dla przykładu kilka takich okupacyjnych lektur. Jakiś Joseph-Barthélémy, francuska książka o demokracji, i jakiś Anglik — bodajże Amos — o konstytucji angielskiej: zdaje mi się, że połowa moich przekonań politycznych dotychczas czerpie soki z tych książek, choć może kiedy indziej przeczytałbym je, ziewając. Dalej: Nawroczyński, *Zasady nauczania*. Pamiętam, że pożyczyłem tę książkę od nauczycielki w Rudniku nad Sanem i czytałem ją na pierwszym piętrze budynku stacyjnego, w izbie kolejarza, który dorabiał fabrykowaniem mydła — gotujący się ług tak śmierdział i dawał taką parę, że czytałem przez mgłę i przez łzy. Z tegoż prawie czasu: Focillon, malarstwo wieku XIX i XX. Nigdy później do tej ogromnej, dwutomowej księgi nie wróciłem, ale moje kryteria (a może częściowo styl) tam się zakorzeniają. Przeczytałem ją wielokrotnie i umiałem prawie na pamięć. Mądrzy ludzie usiłowali mnie zmusić, żebym przeczytał Maritaina *Art et scolastique* — zrobiłem to nawet dwa razy, ale nic nie zrozumiałem, nie miałem żadnego przygotowania i od tego czasu mam uraz do Maritaina i nie lubię jego sufizanckiego stylu. Mógłbym tak dalej wyliczać bez ładu i składu, ale nie warto.

Inna uwaga: kiedy próbuję sobie przypomnieć lektury, które mi zostawiły najmocniejsze i najtrwalsze wrażenie jeszcze przed wojną, stwierdzam (znowu ze zdziwieniem), że były to wiersze. Dziwię się tym bardziej, że teraz wierszy prawie nie czytuję. Kiedyś np. jako gimnazjalista przyjechałem wieczorem do wielkiego, pustego domu i w pokoju na pierwszym piętrze, gdzie mnie ulokowano, znalazłem egzemplarz *Trenów* Kochanowskiego. Miałem je wtedy pierwszy raz w ręku. Czytałem je chyba całą noc, ciągle na nowo, zalewając się łzami (co mi się

na ogół nie zdarza). Kiedy potem, już jako dorosły, przeczytałem gdzieś, że *Treny* są poezją konwencjonalną, bo wzorowaną na takich to utworach starożytnych — porwał mnie śmiech pusty. Pamiętam też wrażenie z lektury Tuwima i (miałem wtedy 14 albo 15 lat) ogromną kłótnię z pewnym wujem-endekiem (pamiętam dokładnie miejsce: jakieś wewnętrzne schody, hall, i że w sojuszu ze mną była pewna moja kuzynka, która poległa później w Powstaniu): przesadzaliśmy oboje nasz zachwyt dla Tuwima, żeby wuja bardziej rozzłościć. Jeszcze wcześniej chorowałem na grypę, też we Lwowie, i dostałem jakieś stare wypisy z literatury do czytania. Wrażenie kolosalne: wszystkich wyjątków z *Zemsty*, jakie tam były, nauczyłem się wtedy na pamięć i sporo pamiętam do dziś, także wyjątków z *Makbeta*. „Wyj wichrze, wrzej toni / Mamli umierać, umrę z mieczem w dłoni". Nigdy żadna dziecinna książka tak mi się nie podobała. Był tam też fragment jakiejś powieści niby staropolskiej (Rzewuskiego?), gdzie dwóch młodych ludzi popisuje się wspaniałą jazdą konną, po czym ich stryjaszek woła: „Ambo meliores!" To był dla mnie początek zainteresowania się łaciną. Kiedy potem, mając lat czternaście, znów chorowałem, w internacie, poprosiłem (przez pamięć tamtych czarownych chwil) o całego Fredrę a potem o całego Moliera, i nie zawiodłem się. Zaznaczam, że do teatru nie chadzam i sztuk nie czytuję teraz nigdy. Jeszcze Rostand; lichy podobno pisarz; ale Cyrano... Zdaje się jednak, że zupełnie odbiegłem od tematu.

Wobec tego powiem jeszcze, że dwaj ludzie bardzo mocno przyczynili się do uformowania mojego poglądu na świat — albo mojego stosunku do świata — kiedy wyszedłem z okupacji z tym szczególnym rodzajem dorosłego infantylizmu, jaki zostawia wojna ludziom, którzy nie zdążyli uformować się przedtem. Ci dwaj to Gołubiew i Swieżawski. U Gołubiewa jego Księga — a także niektóre mniejsze utwory — są ważne, ale nie umiem ich oddzielić od osobistego wpływu człowieka. Realizm jego spojrzenia — to znaczy niechęć do operowania abstrakcjami, cechami izolowanymi, modelami ludzi czy sytuacji: szacunek dla konkretu, dla człowieka jaki jest, niepowtarzalny, ze wszystkimi swoimi splątaniami; jednoczesne poczucie tajemnicy; dynamiczna wizja życia, jako ciągłego wyboru, ciągłego stawania się — a jednocześnie głęboko kontemplacyjny stosunek do przyrody, do urody świata — co tu gadać, to wszystko stopione w osobowość o wspaniałym temperamencie, rozumie, intuicji, rzetelności, dobroci — kto nie znał Gołubiewa wówczas, nie pojmie go dzisiaj i nie zrozumie, jakim skarbem jest spotkanie z takim człowiekiem. Swieżawski niektóre z tych wartości (realizm i granice poznania, widzenie człowieka jako istoty z krwi i kości) umiał uporządkować, przełożyć na język filozoficzny i na dalekie perspektywy historii ludzkiego myślenia, a przy tym świecił przykładem schludnej i kurtuazyjnie stanowczej roboty. Każdy osobno i wszyscy razem — i jeszcze kilka osób z nimi związanych, to byli mistrzowie wielu z nas — jak wielu,

obliczyć nie sposób, bo ślad takich osobowości i takich grup rozchodzi się, jak kręgi po wodzie — z tą różnicą, że kręgi nikną, a ten wpływ zostaje.

Jacek Woźniakowski
Kraków

...chętnie bym przez dziurkę od klucza śledził tok wywodów ucząc się samemu wiele i dociekał po cichu, próbując: byli azali w życiu moim mistrzowie jakowyś konkretni i określeni, którzy jako pieczęć odcisnęli się na mojej szpetnej osobowości i wyraźniejszy profil — in potentia — jej nadali (na wieczną niesławę własną) czyli też nie było ich wcale, a całe owo nieciekawe dziedzictwo moje efektem jest myśli cudzej płyciutko strawionej a skrzyżowanej z empirią osobistą przez pokrzywione korytarze i zakręty historii przepuszczoną, takoż przez powikłania splotów drogowych, poplątania kierunkowskazów i nieprecyzyjność busoli (nadużywanej)...

Zygmunt Skórzyński
Warszawa

PROŚBA PAŃSTWA, ODWOŁUJĄCA SIĘ do doświadczeń własnych zmusza do introspekcji, snucia wspomnień, do swego rodzaju rachunku sumienia intelektualnego. Wszystko to wymaga czasu a także wtrąca w znaczną niepewność. W całej sprawie widzę takie oto trudności. Podobnie jak inni, miałem mistrzów, że tak powiem osobistych, o których nie wiem, czy można ich typować do roli tak wielkiej, jak inspirowanie naszej doby. Dalej: miałem — znów nie różniąc się w tym od wielu innych — mistrzów, którzy, będąc znani w świecie, nie zdobyli rozgłosu u nas w kraju na tyle szerokiego, by wskazywać ich jako nauczycieli publicznych w tym kącie świata. Wreszcie wątpliwość ostatnia: pytania Państwa zdają się dotyczyć tych autorytetów, z *których* się bierzemy, tymczasem charakter naszej doby sprawia, iż rzeczy toczą się szybko i źródła inspiracji szybko tracą na estymie, stając się nie dość adekwatne do problemów aktualnych. W miejsce inspiratorów epoki zjawiają się autorytety nowe, o których powiedzieć można, że rozświetlają jakoś chwilę obecną, o których trudno jednak orzec, czy nie są przypadkiem tylko wielkością sezonu. Jest to chyba istotny aspekt kryzysu jednostkowych autorytetów, jaki odczuwamy współcześnie. Trudność odpowiedzi zjawia się dziś przed każdym, jak sądzę. Dlatego bez żalu nie wziąłem udziału w Waszym Sympozjum. Nie wierzę w jego owocność. Wykaz tych wątpliwości jest zarazem komentarzem do moich typów i usprawiedliwieniem dla faktu, że ich zestaw może się wydać zbytnio heterogeniczny.

A teraz garść wyznań w postaci listy nazwisk.

Stanisław Brzozowski: należę chyba do ostatniego pokolenia mieszczańskich synków, którym Brzozowski torował drogę do socjalizmu. Należę też do tego pokolenia, które na progu dojrzałości z całym dramatyzmem przeżywało naczelne pytanie Brzozowskiego: jak mamy się my, Polacy, uratować od nieprzystosowania do świata współczesnego, które okupujemy tzw. romantyzmem ustawiającym nasz naród w pozycji Don Kiszota, albo zgoła sfrustrowanego prowincjusza? Dziś jako obywatel Polski socjalistycznej mogę powiedzieć, że edukacja, jakiej mi Brzozowski udzielił, pomogła mi „zaślubić mój los", umożliwiając mi dystans wobec tradycji i akceptację nowego. Wiem jednak, że dzieje to stare, a edukacja zgoła partykularna (zaledwie zresztą wstępna).

Stanisław Ossowski: Znowu wątek socjalizmu, ale przede wszystkim formacja intelektualna, szkoła etyczna, perspektywy problematyki zawodowej. Wśród różnych moich buntów był sprzeciw wobec pozytywizmu cechującego ten umysł. Nawet w tych buntach ulegałem wpływowi Ossowskiego. Nie sądzę jednak, aby był mistrzem życia publicznego, pozostał bowiem własnością kręgu dość zamkniętego i wąskiego.

Emmanuel Mounier —
Simone Weil —
Zaoszczędzę państwu objaśnień ogólniejszych. Nie uczynili mnie chrześcijaninem, gdyż nie dostarczyli mi tych elementów doświadczenia wewnętrznego, które składają się bodaj na „wiarę". Natomiast, wzbogacili mnie o coś zasadniczego z wiedzy o człowieku, czego nie kuszę się opisać, a nadto stworzyli mi dostęp do humanistycznej puścizny chrześcijaństwa.

Myślę, że powinienem dopisać jeszcze umiłowanych Montaigne'a, Teilharda de Chardin i nienawistnego mi Jean-Paul Sartre'a. Gramsci był odkryciem późnym, ale ważnym.

...Są to być może przypadkowe soczewki, przez które mnie zdarzyło się właśnie wejść w sprawy — oczywiście ważne, może najważniejsze — ale skądinąd mające swoich odkrywców i rzeczników o znacznie większym rezonansie i prekursorstwie wyraźniejszym.

Marcin Czerwiński
Warszawa

Ks. docent dr JERZY KLINGER

CHRYSTUS NA NOWO ODCZYTANY

Ale wy nie nazywajcie się mistrzami, albowiem jeden jest mistrz wasz Chrystus

Mt 23, 8

Jeżeli świadomość chrześcijańska zawsze w jakiejś mierze musiała się liczyć z tym ostrzeżeniem, skierowanym do nas przez samego Chrystusa, to wydaje się, że nasza epoka ma szczególne przesłanki, by wyciągnąć z niego praktyczny wniosek. Chciałbym postawić pytanie, czy poza tą czy inną postacią, mającą wpływ na współczesność, nie należy raczej widzieć jedynego Mistrza, który powiedział, że jest z nami „po wszystkie dni aż do skończenia świata" (Mt 28, 20).

Do Chrystusa mamy drogę podwójną: albo poprzez przekazy historyczne, przez Ewangelię, przez obraz taki, jaki przechowują Kościoły, albo bezpośrednio, przez intuicję religijną, przez wszystko to, co nasze wnętrze nam dyktuje jako nakaz Chrystusa na czasy dzisiejsze. Tej drugiej drodze łatwo jest naturalnie zarzucić subiektywizm. Lecz właśnie przekazy historyczne chronią przed subiektywizmem, a z drugiej strony intuicja nieraz pomaga znaleźć w przekazach historycznych to, co dzisiaj dopiero zaczynamy lepiej rozumieć, a co przed poprzednimi epokami było zakryte.

Wydaje mi się, że dzisiaj w sposób szczególny Chrystus działa bezpośrednio i dlatego właśnie obserwujemy cały szereg nowych zjawisk. Dlatego też Kościoły przeżywają dzisiaj swoje *resourcement*. Chrystus jest źródłem Kościoła. Nowe, intensywniejsze działanie Chrystusa powoduje, że to źródło zaczyna emanować większą energią i dlatego też w Kościele rośnie zrozumienie pewnych elementów, które dotąd znajdowały się w cieniu.

Oczywiście może powstać pytanie, dlaczego dokonuje się to właśnie dzisiaj, a nie w poprzednich epokach, które przecież uchodziły za bardziej chrześcijańskie. Odpowiedź może być prosta: w poprzednich wiekach chrześcijaństwo było zrośnięte z modelem cywilizacji pewnego typu. Nazwijmy ten model cywilizacji kręgiem kultury grecko-rzymskiej, który, jak wiadomo, dzisiaj przeżywa

głęboki kryzys. Jak każdy duchowy kryzys, obecny kryzys cywilizacji sprzyja ujawnieniu duchowych struktur, leżących u jej podstaw, lecz przez nią zasłoniętych. Podobnie w swym życiu ziemskim Chrystus pomagał ludziom przeżywającym duchowy kryzys: zachwianym w ich pozycji społecznej czy wewnętrznej — słabym, potrzebującym, chorym, grzesznikom — a nie mógł dotrzeć do faryzeuszów, uczonych, przedstawicieli ówczesnych światowych potęg. Inaczej mówiąc, nie docierał tam, gdzie zachowana była równowaga, był zaś obecny tam, gdzie równowaga była zachwiana, gdzie istniał głęboki kryzys. Dlatego też paruzja zarówno w tak zwanej „Małej Apokalipsie" Ewangelii Synoptycznych, jak i w wielkiej Apokalipsie Janowej jest przedstawiona pod postacią szeregu katastrof. Stąd wybitny teolog prawosławny o. Sergiusz Bułgakow twierdzi, że sąd nad Babilonem, jeden z centralnych obrazów Apokalipsy, należy rozumieć nie jako jednostkowy moment, ale jako cały szereg kryzysów poczynając od zburzenia Jerozolimy poprzez najazd Hunów, najazd Mongołów, upadek Konstantynopola, sacco di Roma, wojny napoleońskie, I i II wojnę światową, wreszcie wszystkie rewolucje i kryzysy społeczne naszych czasów. To wszystko jest nic innego, jak właśnie sąd nad Babilonem.

Dzięki temu zachwianiu struktur współczesnego świata znów wyraźniej odczuwamy Chrystusa jako jedynego Mistrza naszej epoki. Z drugiej strony trzeba pamiętać o tym, że każda epoka oczywiście tworzyła swój własny obraz Chrystusa, zawsze w jakiś sposób zabarwiony aspiracjami danego czasu. Naszej epoce szczególnie bliski jest obraz Chrystusa, który podaje Ewangelia Mateusza w rozdziale 12 w. 19—20, powtarzając za Izajaszem 42, 2—3: „Nie będzie się wadził, ani nie będzie wołał, ani nie będzie słyszany na ulicach głos jego. Trzciny nadłamanej nie złamie, i lnu kurzącego się nie zgasi..." Takim występuje Chrystus w historii przed Piłatem i takim występuje w *Legendzie* Dostojewskiego przed Wielkim Inkwizytorem. Chrystus nie akceptuje stanowiska Inkwizytora, ani go nie potępia. Podobnie jak nie broni się przed Piłatem. Nie odpowiada, milczy. Ale w milczeniu Chrystusa zawarta jest cała odpowiedź. Tu chciałbym zacytować słowa św. Ignacego z Antiochii: „A kto usłyszał głos Jego, ten zrozumie i milczenie Jego". Podobnie mówi św. Ignacy o biskupie: „...a im więcej biskup milczy, tym niech go bardziej szanują". Jak wiele stąd mogłyby zaczerpnąć rozmaite autorytety kościelne, chcące rozstrzygać kwestie ludzkich sumień, jak i ci, którzy protestują przeciw tym rozstrzygnięciom. Istotnie, wielu się wydaje, że słyszy głos samego Chrystusa, lecz mało kto wsłuchuje się w Jego milczenie.

Chrystus milczy również wobec niewiasty oskarżonej o cudzołóstwo, jej także nie potępia, jak nie potępia i tych, którzy ją oskarżają. Odpowiedzialność za sąd obciąża sumienia oskarżycieli.

Problematyka ogólnego przebaczenia jest wyłożona w pierwszym liście Jana, 2, 1: „Synaczkowie, nie grzeszcie, lecz jeśli by kto zgrzeszył, orędownika (po grecku: *parakleta*), mamy u Ojca: Jezusa Chrystusa sprawiedliwego, a On jest ubłaganiem za grzechy nasze i nie tylko nasze, ale i całego świata" i jeszcze, 3, 20: „A gdyby nas obwiniało serce nasze, większy jest Bóg niż serce nasze i w i e w s z y s t k o". Co to znaczy „wie wszystko"? Nasza epoka jest próbą egzegezy tych słów. Według mnie, znaczy to, że Bóg zna ukryte r a c j e naszego postępowania, których nie tylko inny człowiek, ale i my sami nie znamy. Mówiąc jezykiem współczesnej psychologii głębi Bóg zna nie tylko naszą świadomość, ale i podświadomość. Błąd poprzedniej etyki, która uchodziła za chrześcijańską, polegał na jej normatywności, na tym, że uwzględniała jedynie dziedzinę świadomości i woli, nie uwzględniając całej złożoności człowieka, wszystkich podwodnych, podświadomych nurtów. Dziedzina świadomości i uświadomionej woli to tylko powierzchnia. Byłoby rzeczą banalną przypominać, że cechą naszych czasów w dziedzinie psychologii jest odkrycie podświadomości w człowieku. Ale nie jest już takim banałem stwierdzenie, że to odkrycie w dużej mierze rzutuje na nowe przybliżenie świadomości współczesnego człowieka odkupicielskiej roli Chrystusa. Freud, Adler, Jung mają niewątpliwie zasługę w daniu impulsu do nowego odczytania Ewangelii. Ale już i przed Freudem Dostojewski, nie w sposób naukowy lecz intuicyjny, odsłonił co znaczy „Bóg wie wszystko", ujawnił cały skomplikowany splot racji wewnętrznych człowieka, które domagają się usprawiedliwienia. Czy nie jest to nowe przybliżenie Ewangelii? I czy ten impuls nie pochodzi być może od samego Chrystusa, ponieważ konsekwencje rozważań psychoanalityków znacznie wybiegają poza granice przez nich zakreślone. Pozornie ten impuls obraca się przeciw chrześcijaństwu, ale właściwie obraca się przeciwko faryzeizmowi, przeciwko normom zewnętrznym kaleczącym człowieka, dezintegrującym go jako całość, a przez to także dezintegrującym jego funkcje w społeczeństwie.

Evdokimow nazywa dawną etykę normatywną i związaną z nią eschatologię nieba i piekła eschatologią penitencjarną. Jest to próba przerzucania penitencjarnej dyscypliny w zaświaty, aby i tam człowiek nie poczuł się uwolniony od winy przez śmierć. Przypomina to postawę przyjaciół Joba, wmawiających mu winę, albo Jonasza, który nie może znieść miłosierdzia i żąda, żeby Niniwa była potępiona. Taka postawa kaleczy już nie tylko człowieka, ale i samego

Boga chcąc zostawić Mu tylko sprawiedliwość i pozbawić Go aspektu miłosierdzia. Na straży tego typu moralności stał dawniej autorytet zarówno kościelny jak i państwowy, a właściwie autorytet prawa mojżeszowego i prawa rzymskiego, wzmocniony jeszcze przez etykę stoicką. Ten konglomerat został przyjęty jako „etyka chrześcijańska", ale czy mógł stać się autentycznym prawem Chrystusa? Stąd objawienie Miłosierdzia Bożego przechodzi przez Kościoły szczególnie normatywne. Ze zrozumieniem tego faktu łączy się nieunikniony kryzys autorytetu. Zamiast szukania bowiem rozstrzygnięć zewnętrznych współczesny człowiek zaczyna szukać odpowiedzi w sobie i tam spotyka swego D r u g i e g o, w którego m i l c z e n i u poznaje g ł o s samego C h r y s t u s a.

Również „kochajcie nieprzyjaciół" z Kazania na Górze niekoniecznie musi oznaczać postawę wobec drugiego, zewnętrznego człowieka. Może oznaczać jeszcze inne, tym razem c i e m n e moje oblicze, to w czym jestem skłócony ze sobą samym, inny „zakon, który jest w członkach moich", sygnalizowany przez św. Pawła, nieuświadomione popędy podświadomości, o której scalenie ze świadomością walczy Jung nazywając to zbawczym procesem indywiduacji. Św. Paweł mówi: „On bowiem jest pokojem naszym i On dwoje uczynił jednym i zburzył dzielącą ścianę przegrody i nieprzyjaźni w ciele swoim, zniósłszy zakon przykazań i przepisów, aby z dwóch stworzyć w samym sobie jednego człowieka, czyniąc pokój i pojednanie obydwu" (Ef 2, 14—15). Niektórzy egzegeci uważali, że chodzi tu o pojednanie Żydów z poganami. Jeżeli by ten aspekt także w jakiejś mierze był słuszny, to z drugiej strony koniecznie trzeba wziąć pod uwagę, c o dla św. Pawła reprezentowali Żydzi, a c o poganie. Żydzi stanowili reprezentację n o r m a t y w n e g o elementu zakonu, a poganie, Grecy, reprezentowali naturę, element cielesności. Chrystus jednoczy Żydów i pogan nie zewnętrznie, ale jedna ich „w ciele Swoim", z dwóch czyniąc jedno, to znaczy zakon harmonizujący z naturą. Jeżeli św. Paweł mówi, że w nim żyje Chrystus, to czy nie musi to oznaczać również i dziś, że w tym, w kim żyje Chrystus — także w jego ciele — zostaje zburzona ściana przegrody przepisów i przykazań zewnętrznych i z dwóch elementów — rozumowego i emocjonalnego — tworzy się jeden nowy, scalony człowiek? Wtedy właśnie powstaje „pokój", który jedynie Chrystus może dać tak, że św. Paweł wprost Chrystusa nazywa „pokojem naszym".

Czy to, że dzisiaj świat tak bardzo tęskni za pokojem, nie dowodzi, że Chrystus jest rzeczywistym Mistrzem naszej epoki? Czasami ta tęsknota występuje w środku największych napięć. Zwłaszcza artyści ostatnich czasów dawali niejednokrotnie wyraz

tej intuicji. Prof. Nowosielski mówił, że surrealizm dążący do anarchii to nic innego jak próba oswojenia dziedziny podświadomości, próba oswojenia tych podskórnych nurtów, które były odrzucane przez tradycyjną połowiczną formę chrześcijaństwa. Stąd ich również zewnętrznie tylko antychrześcijańska orientacja. U Błoka Chrystus pojawia się na czele oddziału rewolucyjnego w poemacie *Dwunastu.*

Pierwsze podobne intuicje odebrali niektórzy wielcy artyści XIX wieku. Zawsze byłem zafascynowany *Sezonem w piekle* Rimbauda. Ale całą twórczość Dostojewskiego można byłoby nazwać „zstąpieniem do piekieł" i tak ją też nazywa w swej monografii o nim prof. Evdokimow. Można by również nazwać zstąpieniem do piekieł opowieść *Zmartwychwstanie* Tołstoja. Jak wiadomo w ikonografii prawosławnej jedynym „kanonicznym" motywem obrazu Zmartwychwstania jest właśnie zstąpienie do piekieł. Kto nie rozumie misterium Zmartwychwstania, czyli zstąpienia do piekieł, ten nie rozumie idei scalania ludzkiej osobowości i w tej perspektywie idei „powszechnej amnestii" (termin Cieszkowskiego), co wszystko razem obejmuje idea Odkupienia. Dlatego wielki mistyk Kościoła wschodniego św. Izaak Syryjczyk mawiał, że jedynym właściwie niewybaczalnym grzechem jest niewiara w Zmartwychwstanie. Bo wtedy niejako wszystkie elementy zostają nie scalone, rozproszone, rozproszkowane.

Przeciwnie, Zmartwychwstały Chrystus scala cały kosmos. „Dana mi jest wszelka władza na niebie i na ziemi" (Mt 28, 18). Właśnie w świetle Zmartwychwstania rysuje się wspaniała wizja kosmiczna ewolucyjnej doktryny o. Teilharda de Chardin (jak wiadomo sam o. Teilhard de Chardin, mający specjalne nabożeństwo do tego święta, umarł właśnie w dniu Wielkiej Nocy, co jest uważane za dowód szczególnego wybraństwa w Kościele wschodnim). W świetle Zmartwychwstania tłumaczy się również kosmiczna wizja Kościoła u Bierdiajewa, odziedziczona po św. Maksymie, Pseudo-Dionizym Areopagicie, Janie Chryzostomie, Orygenesie.

A więc myśl współczesna spotyka się z myślą patrystyczną w punkcie ogniskowym, jakim jest scalająca moc Zmartwychwstania Chrystusa. Czy dążenia do powszechnej jedności, ekumenizmu, integracji świata rozbitego przez liczne konflikty nie należy przypisać także wzmagającej się mocy Zmartwychwstałego Chrystusa?

Oczywiście Chrystus Zmartwychwstały może działać na wielu ludzi nie wprost, lecz przez licznych swych uczniów, którzy mogą czasem nawet nie znać Jego imienia (paralityk z Ewangelii Jana

także nie znał imienia Chrystusa, który go uzdrowił). Jako wtórych nauczycieli naszej epoki wymieniłbym wielkich poszukiwaczy syntezy lub mistyków albo artystów, jak Sołowjow, Dostojewski, Bierdiajew, Simone Weil, Sundar Singh, Söderblom, Cieszkowski, Teilhard de Chardin, Jung, twórcy psychoanalizy, surrealiści, teologowie poszukujący syntezy, pionierzy ruchu ekumenicznego i działacze społeczni... Ale byłoby wielkim skrzywieniem, gdyby to, co stanowi tylko symptom pewnego nurtu, objaw epoki, uważać za jej źródło, za jej natchnienie.

To natchnienie w wielu działa jako impuls bezimienny, dla wielu zaś Ewangelia, znana prawie od 2000 lat, na nowo otwiera swoje stronnice.

Prof. JERZY NOWOSIELSKI

NADREALIZM I CHŁYSTOWIE

Przyznam się, że był moment, kiedy zastanawiałem się, czy w środowisku katolickim, w momencie dużego napięcia i kontrowersji wewnątrz-katolickich (choćby w zakresie teologii moralnej — walki dwu koncepcji teologii moralnej — normatywnej i „sytuacyjnej"), mam prawo, będąc w dodatku „obcy" konfesyjnie mówić o dwu zjawiskach, jakie w swoim czasie zaproponowałem jako temat mojej wypowiedzi.

Bo chciałem mówić o André Bretonie i ruchu nadrealistycznym oraz o chłystach rosyjskich — jako „mistrzach" naszej epoki. Mało znaną w Polsce sektę rosyjską „chłystów", powstałą w XVII wieku, chciałem ukazać jako „mistrza" epoki, i to mistrza, który może już być w jakimś sensie teologicznym rozpatrywany. Wiążą się jednak z tym pewne sprawy drastyczne, szczególnie drastyczne na tle sytuacji napięcia w środowisku katolickim, o którym na początku wspominałem. Niemniej to, co mówiono dotychczas na temat pojęcia „mistrza", funkcji „mistrza epoki", stanowi pewną prowokację.

Chciałbym wyjaśnić w bardzo krótki sposób, dlaczego tymi dwoma zjawiskami postanowiłem się zająć. „Mistrz nie schlebia, ale leczy". Może być różne schlebianie, może być schlebianie poglądom epoki, może być schlebianie słabościom natury ludzkiej; o nadrealistach i o sekcie chłystów można powiedzieć, że są to

zjawiska, które w jakimś sensie współczesnemu światu bardzo schlebiają i jednocześnie próbują leczyć choroby współczesnego świata nie za pomocą gorzkich pigułek lekarstw i trudnych do zachowania przepisów higieny, ale za pomocą karmienia wielkimi łakociami, wielkimi słodyczami. Po prostu nadrealiści powiedzieli: dość już lekarstw. Ludzkość od bardzo wczesnych faz swego rozwoju była prowadzona przez surowych pedagogów, którzy chcieli urabiać człowieka na swój obraz i podobieństwo. I ten zbiorowy pedagog, to jest szereg „mistrzów", leczących gorzkimi pigułkami, surowymi przepisami, zdołał osiągnąć to, że w każdym człowieku współczesnym już istnieje coś w rodzaju cenzury wewnętrznej. Źródłem nadrealizmu, nie filozoficznym lecz naukowym, jest Freud. Nadrealiści to byli jedyni ludzie, którzy konsekwentnie na przestrzeni lat bronili zasadniczych pozycji freudyzmu na terenie sztuki, kultury, obyczajowości i poezji. Z wielką uczciwością wszystkie próby uchylania się od tego zasadniczego pionu były ukrócane przez zasadniczą grupę i samego Bretona. Najbliższych przyjaciół potrafił on ekskomunikować i wykluczyć, kiedy sądził, że przejawia się u nich odejście od konsekwentnie stosowanego freudyzmu.

W pewnym sensie nadrealiści sądzili właśnie, że ludzie byli leczeni gorzkimi lekarstwami tak długo, aż te lekarstwa ich zatruły. To znaczy, że każdy człowiek jest opanowany przez swego „mistrza wewnętrznego", cenzora wewnętrznego, i nawykły do robienia wielkich krzywd sobie samemu, swej wyobraźni, swym aspiracjom duchowym i tęsknotom mistycznym. Ta postawa nieustannego krzywdzenia własnego ja, własnego wnętrza, własnej duchowości, daje w rezultacie jak najbardziej fatalne skutki. Gwałcenie wyobraźni ludzkiej, tego co nazywamy aktywnością w zakresie stwarzania mistyfikacji artystycznej, daje w rezultacie zjawisko wyzwolenia bestii w wymiarach już społecznych, w działalności praktycznej człowieka. W wymiarach społecznych to wyzwala bestię religijną, dogmatyczną, obyczajową, i bestię polityczną a nawet medyczną. Nadrealiści zwalczali wszelkie formy restrykcji w stosunku do człowieka na terenie etyki seksualnej. Jedną z pięknych kart nadrealizmu jest wzięcie w obronę psychicznie chorego, wariata, np. ekshibicjonisty. Powołuję się tu m. in. na protest grupy wydrukowany w katalogu jednej z wystaw już po II wojnie, w roku 1947 lub 1948. Nadrealiści twierdzili, że starają się tylko przywrócić stan, jaki panował we wszystkich wielkich kulturach, które darzyły wariatów dużym szacunkiem. Dopiero Oświecenie spycha wariatów do straszliwych kazamatów i zamyka przed nimi drzwi do społeczeństwa w sposób apodyktyczny i ostateczny. Więc sprawa permanentnej rewolucji

w stosunku do cenzora pod wszelkimi postaciami... Gdy chodzi o ruch nadrealistyczny odbywa się ona na gruncie kultury, filozofii, sztuki, obyczajowości i poezji. Czy ta sprawa znajduje także swoje przedłużenie na gruncie myślenia teologicznego? Czy teologia może jakieś wnioski z tych doświadczeń nadrealizmu wyciągnąć? Otóż wydaje mi się, że może ona wyciągnąć owe wnioski samodzielnie, ale lepiej jeśliby mogła powołać się na pewien precedens w zakresie życia kościelnego i myśli teologicznej. Oczywiście takich precedensowych zjawisk było wiele; nie znamy jednak wszystkich ruchów sekciarskch, szczególnie tych, które rozwijały się na terenach egzotycznych. Bardzo możliwe, że wśród nowo powstających sekt Afryki Czarnej mamy o wiele bardziej interesujące i nadające się do snucia analogii sekty. Mamy jednak dostęp do zjawiska, jakim byli chłystowie. Ich postawa, ich doświadczenie, oprócz pewnych elementów teologii ortodoksyjnej, teologii mistycznej, a nawet teologii liturgicznej zdaje się być jakąś antycypacją permanentnej rewolucji doświadczenia nadrealistów na gruncie kultury duchowej chrześcijaństwa, jego kultury kościelnej. Trzeba zdać sobie sprawę, że chłystostwo wyrosło z Raskołu (schizmy) w cerkwi rosyjskiej. Co to był Raskoł? Była to skrajnie formalistyczna frakcja Kościoła rosyjskiego, która w XVII wieku oddzieliła się od hierarchii „Wielkiego" Kościoła Rosyjskiego, na gruncie obrony formalistyki liturgicznej, doktrynalnej i kultowo-artystycznej oraz dyscyplinarnej. Rzecz ważna, że nie była to herezja lecz typowa schizma, ponieważ Raskoł nie naruszył żadnego dogmatu — występował w obronie czystości dogmatycznej. Później właśnie na gruncie Raskołu pojawia się pewien człowiek, sam przewodnik duchowy jednej z gmin raskolniczych, który w pewnym momencie dochodzi do wniosku, że dogmat, kanony, formy liturgiczne — ani stare ani nowe — nie mają sensu. Od tego wszystkiego trzeba odejść. Wziął więc wszystkie swoje księgi i wyrzucił do rzeki, uznając i głosząc, że jedynie ważną w życiu chrześcijanina jest księga żywa, księga „latająca". gołąb, sam Duch Święty, względnie księga złota — zamknięta. Człowiek ten nazywał się Daniło Filipow. Dalsze jego losy gubią się w micie. Mit opowiada dalej, jak Filipow był więziony, torturowany przez patriarchę Nikona, potem ukrzyżowany na murach Kremla i zmartwychwstał; dwukrotnie jeszcze krzyżowany, dwukrotnie zmartwychwstawał, aż został wniebowzięty jako Jezus Chrystus wcielony. Chłystowie uważali, że każda z Osób w Trójcy Świętej może wcielać się w poszczególnych członków duchowej gminy, chrześcijan „duchowych". Zależnie od właściwości danego człowieka mogą wcielać się także Bogarodzica i aniołowie, czyli że historia zbawienia ulokowana przez ortodoksyjne chrześcijań-

stwo raz na zawsze w jakimś momencie historii tu w jakimś sensie „uezoterycznia się" i schodzi na plan mistyczny, powtarza się nieustannie w przeżyciach i doświadczeniach członków Kościoła Duchowego. Mamy tu oczywiście podjęcie nowych elementów mistyki liturgicznej Kościoła Prawosławnego, który przecież ciągle przyjmuje tę wiarę i przekonanie, że rok kościelny jest jakimś mistycznym przeżyciem wszystkich wydarzeń całej ekonomii zbawienia. U chłystów ta sprawa zostaje doprowadzona do absurdu, do jakiegoś stanu patologicznego, niemniej prawosławna geneza tej patologii jest ewidentna. U chłystów cała dogmatyka prawosławna zostaje przetransponowana na symbol i powtarzające się przeżycie mistyczne. Pozostaje cała obrzędowość prawosławna, ale uwolniona od formalistyki, tzn. ikony, ikonostas, nabożeństwo, wszystkie te elementy liturgii prawosławnej stosowane są z wielką wolnością i zależnie od potrzeb indywidualnych gminy, chwili i ludzi. ...Stosunek do Kościoła Prawosławnego: uważany jest on za „synagogę diabelską", niemniej taka synagoga jest czymś istotnym, co musi towarzyszyć istnieniu prawdziwego duchowego Kościoła w świecie. Dlatego na nabożeństwa do cerkwi (do czasu) trzeba chodzić. Trzeba bardzo gorliwie wypełniać praktyki z e w n ę t r z n e, trzeba u k r y w a ć swoje chłystostwo do pewnego czasu, kiedy okoliczności będą wymagać jakiegoś „świadectwa". Natomiast wszystko to, co w Kościele odbywa się na sposób „bałwochwalczy", należy przeżywać w sensie mistycznym. Zgromadzenia chłystowskie o bardzo skomplikowanej strukturze liturgiczno-charyzmatycznej utożsamiane są na przykład przez chłystów z ikonostasem. Ikonostas, który w swoim rozwoju w cerkwi rosyjskiej osiągnął punkt, w którym właściwie przedstawia i uobecnia całą ekonomię zbawienia, według chłystów jest obrazem świętego *Radienija* (charyzmatycznej formy liturgii).

Nabożeństwo chłystowskie rozpoczyna się od elementów tradycyjnych, a potem przechodzi do części charyzmatycznej. Polega ona na prorokowaniu, „mówieniu językami" (*glossolalia*), z czego dużo jest zanotowane przez badaczy XIX i XX wieku. Była to „poezja glossolaliczna", powrót do glossolalii, która dawniej w prawosławiu istniała (sformalizowana), ale za czasów Nikona już zanikła. Polegała ona na wokalistycznych wstawkach w tekst liturgiczny. W zapisach nutowych były one rozciągnięte na dość długie odcinki czasu.

Następny element chłystowskiego nabożeństwa ma już charakter bardzo drastyczny: mianowicie chodzenie tanecznym krokiem wokół naczynia z wodą (analogia do świętej wody jordańskiej) i biczowanie się wzajemne. Wkracza więc jakaś praktyka sadomasochistyczna. Często, aczkolwiek nie tak często jak to niektórzy

misjonarze prawosławni podawali, te sprawy kończyły się po prostu orgią seksualną. Były to jednak wypadki odosobnione. Chłystowie raczej unikali takich konsekwencji swoich nabożeństw. Biczowanie wzajemne było jakimś elementem prawdopodobnie zastępczym orgii seksualnej. Intuicja chłystów szła zapewne w tym kierunku, że prawdziwe przeżycie wspólnoty charyzmatycznej może dokonać się tylko na gruncie jakichś doznań seksualnych. Ludzie między sobą są tak oddaleni, tak izolowani jedni od drugich, tak bronią się jedni przed drugimi, że przeżycie wspólnoty realne, takie jakiego wymaga zebranie duchowego Kościoła, nie jest możliwe do zrealizowania inaczej, jak na bazie konkretnej praktyki sadomasochistycznej, co czasem dawało uboczne efekty w postaci orgii zbiorowych. Chciałbym podkreślić, że biczownictwo tutaj nie miało charakteru pokutnego, nie było czymś takim jak biczownictwo na Zachodzie. Występuje tu pewna inwersja pojęć etycznych. Elementy pozytywne, charakterystyczne dla etyki normatywnej, oceniane są w środowiskach chłystowskich jako grzech. Na przykład małżeństwo legalne uważają oni za grzech, a wolną miłość za uświęcone małżeństwo, za wzięcie oblubieńca według Ducha. Takie przykłady można by mnożyć.

Chcę podkreślić, że istnieje wiele analogii między rewolucją nadrealistyczną a chłystostwem. Między ateistycznym mistycyzmem nadrealistów a spirytualistycznym mistycyzmem chłystów istnieje dużo elementów wspólnych.

Nadrealiści sami bronili się konsekwentnie przed wszelkimi próbami oswojenia ich przez środowisko katolickie. Środowiska protestanckie od razu uznały nadrealizm za pomysł diabelski. Środowiska katolickie rzeczywiście próbowały nadrealistów oswajać i nawet częściowo im się to udało. Ale nadrealizm Bretona stanowczo się temu przeciwstawił. Natomiast nadrealiści nie przeczyli bynajmniej, że mogą istnieć wspólne punkty między poszczególnymi sektami chrześcijańskimi a nadrealizmem.

Muszę powiedzieć, że i moja młodzieńcza fascynacja nadrealizmem i moja młodzieńcza fascynacja chłystostwem — bo z tymi dwoma zjawiskami zapoznałem się dziwnym zbiegiem okoliczności prawie jednocześnie — w jakimś sensie ustawiły mi moje rozumienie chrześcijaństwa i Kościoła, mój stosunek do spraw Ewangelii i kultu.

Kościół zbyt długo był surowym pedagogiem. W nadrealizmie widzę narzędzie oczyszczania etyki indywidualnej i zbiorowej i systemu zafałszowanych pojęć i kryteriów. To był pierwszy ruch artystyczny i filozoficzny, a nawet w jakimś sensie społeczny, który przez konsekwentną adaptację Freuda pozwolił na całkowitą rewizję wizji spraw ludzkich tak indywidualnych jak i spo-

łecznych, a nawet politycznych. Ogłosił walkę z moralnością judeo-chrześcijańską, a więc moralnością naszej strefy kulturowej.

Był to ruch ateistyczny, i powiedziałbym — naiwnie ateistyczny, ale nie wrogi mistyce. A więc nie racjonalistyczny. Jako taki, stanowi szczególnie interesujący fenomen w kulturze europejskiej. Po nadrealizmie dokonała się całkowita rewolucja poszczególnych elementów naszej świadomości, rewolucja, z której na codzień nie wszyscy zdają sobie całkowicie sprawę. Mógłbym to tak określić, że ludzie, którzy świadomie przeżyli „rewolucję nadrealistyczną", stali się zupełnie innymi ludźmi. Na każdą sprawę patrzą innymi jakby oczami. Nowymi oczyma. Dla takich ludzi nie ma już powrotu do dawnego stanu, do epoki sprzed nadrealizmu.

To, co nadrealizm spowodował na gruncie kultury i życia społecznego, to na terenie Kościoła i teologii, w swoim czasie, choć bardzo lokalnie uczynił ruch mistyków rosyjskich. To zrobili chłystowie. Tak, jak nadrealizm stworzył doświadczenie „nieoswojonej" sztuki i „nieoswojonego" piękna (bo nadrealiści znowu zaczęli używać pojęcia piękna), piękna dziwnego, piękna groźnego i nieobliczalnego, tak chłystowie stworzyli doświadczenie „nieoswojonego" Kościoła i „nieoswojonej" teologii. A to jest doświadczenie w naszych czasach dla Kościoła w przeważnej mierze sfilistrzałego, dla filisterskiej moralności i etyki, dla filisterskiej eklezjologii, która wiele różnych rzeczy chciałaby poupychać w jednym worku, byle ratować ten stary worek, jego przydatność. Takie chłystowskie doświadczenie (o którym w dodatku nie wiemy, czy należy tak zupełnie do przeszłości) wydaje mi się bardzo ważne.

Prof. dr STEFAN SWIEŻAWSKI

MISTRZOWIE POSTAWY OBIEKTYWNEJ

Wizja potrzeb współczesności dyktowała mój wybór mistrzów; obok tej wizji i przekonanie o konieczności zastosowania pewnych środków, a w razie potrzeby i lekarstw. Widzę w interesującym nas zagadnieniu dwie płaszczyzny, które od razu chciałbym rozróżnić, jedna to sfera intelektualna, poznawcza, a druga, to sfera tego, co bym nazwał życiem duchowym; tu chodzi o formację wewnętrzną człowieka, o styl życia nadprzyrodzonego. Otóż potrzeby dzisiejszego człowieka ściśle się łączą z brakami w tych dwu dzie-

dzinach, brakami, które moim zdaniem, są w tej chwili uderzające. Bardzo rzadko mam okazję wypowiedzenia takiego, jak dziś, credo — od dawna sądzę jednak, że najgroźniejszy dziś brak w sferze intelektualnej stanowi skłonność człowieka do przechodzenia od wartości i prawd obiektywnych do zajęcia się własną percepcją tego, co obiektywnie rzeczywiste. Zresztą tak było chyba zawsze i ta sytuacja nie znamionuje wyłącznie i specjalnie naszej epoki. Największym niebezpieczeństwem dla teologii jest subiektywizacja Boga, to znaczy zmiana akcentu, przejście od teocentryzmu, od zajmowania się samym Bogiem jako transcendentną rzeczywistością, do koncentrowania się nad własnym przeżyciem Boga. Uważam to przestawienie orientacji za największe, stale nam grożące niebezpieczeństwo i jestem na nie bardzo wyczulony.

Jako zwolennik metafizyki św. Tomasza widzę jednak jej właściwe rozumienie w ramach i w duchu teologii negatywnej, jak to np. wyraża „docta ignorantia" Mikołaja z Kuzy. W *Trois leçons sur le Thomisme* Gilson pokazuje, jak niesłychanie istotną myślą Tomasza jest właśnie przekonanie, że *quid sit Deus omnino nescimus*, to znaczy, że poznanie tego, czym jest Bóg, istoty Boga — jest dla nas absolutnie niedostępne. Ze względu na tę bezwzględną transcendentność Boga, mimo jego największej bliskości, wszystkie próby mówienia pozytywnie o Bogu muszą być traktowane zawsze tylko jako przybliżenia, jako zbliżanie się do tajemnicy zupełnie samej w sobie niedostępnej. I dlatego jest tak trudne porozumienie się z tymi, którzy może inaczej i od innej strony poznali i zrozumieli metafizykę i teologię Tomasza; ja Tomasza tak właśnie widzę i rozumiem.

Niedawno czytałem korespondencję Jerzego Scholariosa, zwanego Gennadiosem, z Bessarionem. W jednym z listów Scholarios twierdzi, że właśnie w Tomaszu widzi tego jedynego teologa zachodniego, który może się w sposób twórczy zbliżyć do teologii wschodniej. Jest to spostrzeżenie ciekawe i ważne, może i mało znane. Obrona postawy obiektywnej, zarówno w zakresie wiedzy dostępnej nam niezależnie od jakiegokolwiek objawienia, jaką jest filozofia, jak i w dziedzinie teologicznej, wydaje mi się sprawą pierwszorzędnej wagi. Dlatego też zagadnienie metafizyki — ciągle powtarzam tę formułę — jest naprawdę języczkiem u wagi wszystkich kontrowersji. Uznanie, że jest możliwość dojścia do poznania tego, co nie jest mną, że istnieje rzeczywistość obiektywna czy to w porządku przyrodzonym, czy w porządku boskim, uznanie połączone równocześnie ze świadomością niemożności wyjścia poza to stwierdzenie istnienia, celem określenia wszystkich sefirotów, czyli w języku kabalistycznym różnych od samej istoty Boga doskonałości Bożych. To byłaby pierwsza sprawa, która wyznacza

dla mnie wybór mistrzów, gdy chodzi o dziedzinę poznawczą, o problem prawdy.

Jest jeszcze druga dziedzina: to sprawa stylu życia wewnętrznego. Tutaj widzę bardzo podobne niebezpieczeństwo do tych, które grożą w sferze poznawczej. Człowiek ma tendencję szlachetną, ale zarazem niebezpieczną — pragnie koniecznie wypowiedzieć się. A tymczasem często najbardziej wymowne jest milczenie. Człowiek musi mieć świadomość, że właściwie nigdy siebie nie wypowie. I to wypowiedzenie samego siebie nie jest i nie powinno być jego celem. Dla mnie ideał życia duchowego to jest człowiek tak teocentrycznie skupiony — pamiętam wypowiedzi ks. Alego Fedorowicza na ten temat — człowiek tak we wszystkim skoncentrowany na Bogu, że następuje w nim zupełne zapomnienie o sobie, a więc i o potrzebie zrozumienia swojej twórczości, swojej osobowości. Ten ideał wyraża francuskie określenie *l'homme effacé*, człowiek, który siebie niejako wymazał. I to jest zarazem wyraz najpełniejszej osobowości, jeżeli człowiek osobowości swojej nie szuka.

Otóż te dwie dyrektywy wyznaczają mi dobór mistrzów. W tym nastawieniu obiektywistycznym opowiadam się zdecydowanie za filozofią teorio-poznawczo i metafizycznie realistyczną. Dlatego mój wybór pada na Tomasza z Akwinu. Nie dlatego, że — na swoje nieszczęście — stał się on instytucjonalnym filozofem i teologiem Kościoła katolickiego. Nie zajmuję się Tomaszem jako autorem systemu najdoskonalszego, czy tym, kto ochrzcił Arystotelesa. To są zupełnie nieważne rzeczy. Mówię tu w tej chwili jako historyk filozofii, bo to jest mój zawód. W moim przekonaniu Tomasz jest jednym z największych umysłów na przestrzeni czasu, który w metafizyce liczy się na pewno na wieki, jeżeli nie na tysiąclecia. Przy całym zachowaniu pełnej aktualności Platona, Arystotelesa i innych, Tomasz jest jednym z największych geniuszy metafizycznych z uwagi na swą teorię istoty i istnienia będącą rozwinięciem teorii możności i aktu. W ten sposób Tomasz odciął się wyraźnie od monizmu i panteizmu z tak charakterystycznym dla nich zatarciem obiektywizmu i transcendencji Boga.

Podstawowe wybory filozoficzne, wybory postaw są sprawą bardzo ważną. Bo czy będę realistą czy monistą w sensie metafizycznym, czy pluralistą to jest rzecz zasadnicza, która potem decyduje o całej mojej koncepcji teologicznej. Neoplatonizm teologii wschodniej czy augustynizm w myśli zachodniej były właściwie jakimiś kompromisami, próbami uchrześcijaniania czy urealniania zasadniczo monistycznej koncepcji neoplatońskiej, która konsekwentnie prowadziła do koncepcji Spinozy. Ostatecznie spinozjańska wizja rzeczywistości była właściwie koncepcją najkonsek-

wentniejszą w zakresie monizmu i dochodziła do panteizmu. Stojąc na rozdrożu muszę wiedzieć, na co się decyduję. Wolno wybrać panteizm, ale muszę wiedzieć, że go wybieram; mój wybor powinien być wyborem świadomym.

Jestem jak największym przeciwnikiem ograniczania się do jakiegoś jednego mistrza. Niemniej wybór mistrza podyktowany jest przyjętym stanowiskiem. Nie chodzi tu o jakiś kult jednostki, lecz o drogowskaz, światło wskazujące właściwy kierunek. To jest dla mnie racja wyboru Tomasza i innych moich mistrzów w sferze poszukiwania prawdy. Zgadzam się z Jerzym Turowiczem: również i moim mistrzem był w sensie bardzo szczególnym Jacques Maritain. To on przybliżył mi Tomasza. W innym jeszcze świetle i głębiej uczynił to Etienne Gilson. Jestem zwolennikiem pluralizmu w filozofii i w teologii, Gilson pokazał mi wielkość miejsca Tomasza w rozwoju myśli filozoficzno-teologicznej.

Chciałbym jeszcze powiedzieć, kogo byłbym skłonny uważać za mistrza tej postawy duchowej, która wydaje mi się naprawdę chrześcijańska i naprawdę religijna, a dziś specjalnie potrzebna. Mimo że jestem osobiście związany ze św. Dominikiem i zakonem dominikańskim, to cenię bardzo wysoko duchowość św. Franciszka z Asyżu. Jest to dla mnie postać prawdziwie wielka. W Asyżu, przy całym akompaniamencie różnych nieprzyjemnych akcesoriów, związanych z napływem turystów i skomercjalizowaniem, widzi się jednak jakby namacalnie sens życia św. Franciszka. Dla mnie Franciszek z Asyżu jest ideałem wiary i równocześnie ubóstwa, które jest przecież jednym z głównych znaków chrystianizmu. Gdy Pana Jezusa pytali uczniowie św. Jana Chrzciciela o właściwą treść działalności Chrystusa, wskazał On na znak swego posłannictwa: oto ewangelia opowiadana jest ubogim. Ubóstwo ducha zaakceptowane i głoszone przez człowieka z Asyżu jest dla mnie czymś, co najskuteczniej przeciwstawia się dążeniu do sytości i satysfakcji intelektualnej i do pełnego wypowiedzenia się, dążeniu, które jest ideałem gnostyków i leży u podstaw podziału ludzi na wtajemniczonych i niewtajemniczonych. Podział taki jest z gruntu niezgodny z duchem chrześcijaństwa i z Ewangelią.

Drugim nauczycielem w dziedzinie postawy duchowej jest dla mnie św. Teresa od Dzieciątka Jezus. To, co nazwane zostało „drogą dziecięctwa", pozwala nam uświadomić sobie, że może prawdziwszym filozofem od dorosłego człowieka jest dziecko i że dziecko często lepiej rozumie sprawy religijne niż dorośli, a prostaczkowie są bliżsi prawdy od filozofów i teologów. Dalszym moim mistrzem postawy wewnętrznej jest Gandhi, człowiek, który w działalności swojej jest chyba największym współcześnie świadkiem auten-

tyzmu. To jest człowiek, którego życie było naprawdę zgodne z jego przekonaniami.

Tak się złożyło, że w późniejszych okresach życia, głównie dzięki zainteresowaniom mojej żony, a także różnym zbiegom okoliczności zetknęliśmy się blisko z rodziną zakonną Karola de Foucauld. Duchowość brata Karola jest duchowością dla naszych czasów. Nie chcę przez to dyskwalifikować np. aktualności franciszkanów i dominikanów, ale wydaje się, że duchowość proponowana przez rodzinę duchową brata Karola jest tak aktualna dla naszych czasów, jak zakony żebracze były dla wieku XIII. Chciałbym najogólniej uzasadnić to moje twierdzenie. Otóż w tym typie życia zakonnego kontemplacja nie tylko jest postawiona na pierwszym miejscu, ale jest zarazem okupiona, zarobiona ciężką pracą. To nie jest kontemplacja oparta na fundacjach, lecz na własnej pracy i to wykonywanej na wysuniętych, najtrudniejszych placówkach, w warunkach, którymi dzisiejsi ludzie gardzą. Chodzi o najcięższe i jak się to mówi „najniższe" posługi — jak np. obowiązki nawet nie pielęgniarki, lecz salowej w szpitalu. I to jest to wejście w najbardziej zranione miejsce społeczne. Druga rzecz, to sprawa uniwersalizmu. Kościół katolicki naprawdę przekroczył już włoskość, ale jeszcze mu daleko do przekroczenia atlantyzmu. W epoce ekumenizmu, otwarcia na wszystkie strony, ten uniwersalizm, który cechuje Karola de Foucauld i duchowość jego rodziny jest cechą bardzo aktualną i dziś szczególnie potrzebną. Ale o uniwersalizmie nie należy wiele mówić, lecz świadczyć o nim całym stylem swego życia.

Red. JERZY TUROWICZ

MARITAIN I CZASY PRZEŁOMU

Myślę, że ks. prof. Klinger ma na pewno rację twierdząc, że dla nas, tak, jak tu siedzimy, jedynym mistrzem jest Chrystus. Ale ci mistrzowie — że tak powiem wtórni, pochodni, którzy naukę Chrystusa tłumaczą, widzą, starają się rozumieć żyjąc w konkretnym momencie historycznym, w jakimś momencie historii zbawienia, są nam niezbędni, konieczni.

Mnie byłoby trudno wskazać na jednego takiego mistrza. W mojej biografii intelektualnej zjawiali się oni kolejno, każdy z nich wnosił do mojego rozwoju jakąś korekturę. Dopatrywałbym się

tutaj rozwoju idącego od postaw intelektualnych w stronę życia — jeśli wolno wielkich słów używać — od *veritas* do *caritas*.

Pierwszym moim mistrzem jest chyba Jacques Maritain. Jego ostatnia książka, *Le Paysan de la Garonne*, jakoś zamąciła obraz tego myśliciela w oczach współczesnych. A jednak ten racjonalista, wywodzący się z Tomasza z Akwinu i całej arystotelesowskiej linii filozoficznej, był tym, który dla katolików pokolenia przedwojennego stworzył olbrzymi współczesny system myślowy i jego rola pod tym względem jest chyba nieporównywalna z dziełem któregokolwiek ze współczesnych mu myślicieli katolickich. Maritaina rozumienie teologiczne najistotniejszych problemów współczesności, sensu historii, stosunku jednostki do zbiorowości, roli Kościoła w świecie, zachowało po dziś dzień bardzo dużą aktualność. Konstrukcje Maritaina inspirowały, niemal determinowały cały późniejszy rozwój myśli katolickiej. W pewnym sensie Maritain jest poprzednikiem Soboru i odnowy Kościoła. Oczywiście jest on tylko jednym z poprzedników, nie jedynym, zdeterminowanym z kolei przez swój racjonalistyczny, arystotelesowsko-tomistyczny punkt wyjścia, toteż późniejsze korektury rozwoju tej myśli były konieczne. Zresztą i u Maritaina ten racjonalizm miał swoją korekturę wewnętrzną, o czym świadczą jego mało znane i niedostatecznie doceniane pisma o św. Janie od Krzyża i o mistyce. Książkę *Le Paysan de la Garonne* trzeba jednak widzieć na tle całego rozwoju myśli Maritaina i jego obecnej sytuacji, trzeba uwzględniać jej rodzaj literacki, bardzo odmienny od całego dzieła Maritaina. I jeśli myśl Maritaina jest jednym ze źródeł obecnych procesów w Kościele, to w tych procesach występują objawy, na które Maritain, przy swojej strukturze intelektualno-emocjonalnej, musiał zareagować. Reaguje zapewne czasem słusznie, czasem niesłusznie, jako człowiek już stary, w zupełnie odmiennej rzeczywistości uformowany, ma prawo nie rozumieć sensu pewnych zjawisk.

Drugim moim mistrzem jest Emmanuel Mounier, także w jakiejś mierze wywodzący się z tego nurtu racjonalistycznego, który reprezentował Maritain, a równocześnie związany z tym drugim nurtem: platońsko-augustiańsko-pascalowsko-egzystencjalistycznym. Mounier był umysłem bardziej praktycznym, nastawionym na rozumienie dzisiejszej, konkretnej, historycznej rzeczywistości świata, rzeczywistości społeczno-politycznej i cywilizacyjnej. I to wywodzi się z Maritaina, boć to Maritain sformułował teorię konkretnego ideału historycznego chrześcijaństwa, ideału zmiennego. Mounier jednak, szukając skutecznej obecności chrześcijaństwa w dzisiejszej epoce, rozchodzi się z Maritainem.

Trzeci mistrz mojego myślenia to nie myśliciel, ale człowiek, który uczy myśleć swoim życiem, Charles de Foucauld. Stanowi on praktyczną, egzystencjalną odpowiedź na pytanie, jak chrześcijanin ma żyć w świecie. Jego decyzja życia wśród tych, o których mówi Kazanie na Górze — było przypadkiem, że de Foucauld wybrał właśnie Arabów na Saharze — wśród najbiedniejszych, pokrzywdzonych, wydziedziczonych, ciemnych, damnés de la terre, ale którzy zarazem — nie wiedząc o tym — są uprzywilejowani, wybrani, są ludzkością i Kościołem, ta decyzja jest jakąś odpowiedzią na zarozumiałość mędrców, nieraz faryzeuszów, którzy uważają się za elitę świata. Oczywiście oni są świadomością świata, jego sumieniem, wiedzą, co to jest prawda, umieją ją formułować, a przecież nie oni są wybrani, ani uprzywilejowani, nie oni są ludzkością ani Kościołem. Życie Charles de Foucauld było na pozór bezowocne. Żył wśród Arabów, był przez nich szanowany i wielbiony, lecz w końcu (choć nie przez tych samych Arabów) zamordowany. Nikogo przez tych 20 lat nie udało mu się na chrześcijaństwo nawrócić, choć niewątpliwie chciał nawracać. Dał tylko przykład życia chrześcijańskiego. I w wiele lat po jego śmierci ten jego przykład odżył w postaci stylu życia i spiritualité Małych Sióstr i Małych Braci.

Następny mistrz, którego tu chciałbym wymienić, to Jan XXIII. Znowu nie myśliciel, choć jego pisma zawierają bardzo bogaty pokarm myślowy, ale w dużo większym stopniu tym pokarmem jest jego osobowość, jego styl życia, które przy całej jego — pozornej — naiwności, przy prostocie niemalże prostaczka, były jakimś wstrząsem, rewelacją, rewelacją przeżywanej Ewangelii, dla katolika, dla chrześcijan, a także i niechrześcijan.

W tej galerii mistrzów mógłbym wymienić inne nazwiska, tu już wymieniane: Simone Weil i Teilhard de Chardin, myśliciele niekatoliccy, tacy, jak Bierdiajew (którego *Le Nouveau Moyen-Age* było jakąś rewelacją dla ludzi mojego pokolenia) czy Bonhoeffer, zwłaszcza jako autor słynnych listów z więzienia, czy wreszcie myśliciel niechrześcijański — Martin Buber, z całą jego dialektyką stosunków międzyludzkich, stosunków między osobami. Nie mogę powiedzieć, że znam dobrze dzieła tych pisarzy, z tego jednak, co znam, zarówno z ich pism, jak i z tego, co o nich pisano, mam jakąś intuicję ich znaczenia, jako mistrzów naszych czasów, wiem, w jakim sensie stanowią oni przedłużenie czy korekturę wspólnego dorobku, nie tylko intelektualnego, ale także w sensie postaw życiowych.

Fakt, że dla katolika myśliciele katoliccy, a nawet niechrześcijańscy mogą być — nie jedynymi rzecz prosta, ale jednak — mi-

strzami, jest jednym ze znaków tej zdumiewającej epoki ekumenizmu, w której żyjemy, epoki, w której faktyczne zjednoczenie jest sprawą — nie wiemy czy dalekiej czy bliskiej przyszłości, ale równocześnie chrześcijaństwo jest już w jakimś sensie jednością i już jest jakąś prefiguracją zjednoczonej ludzkości, co stwarza i tę szerszą niż wyznaniowa więź na terenie myślowym, intelektualnym, nie na zasadzie jakiegoś synkretyzmu, ale na zasadzie uznania wzbogacających chrześcijaństwo wartości, które powstają na różnych tego chrześcijaństwa gałęziach, a nawet i poza nim, chociaż w dalekiej przeszłości można by się doszukać wspólnego korzenia.

Na koniec jeszcze parę słów już nie o mistrzach, ale o tym, co z ich myśli, ich nauki wynika w odniesieniu do problemów, o których tu już dziś mówiliśmy. Jest rzeczą banalną mówić dziś o kryzysie w Kościele, wiemy, że ten kryzys manifestuje się także w innych Kościołach chrześcijańskich, czy po prostu w całym chrześcijaństwie. Mówimy wreszcie o kryzysie cywilizacji. W gruncie rzeczy chodzi tu wszędzie o ten sam kryzys, świadczy to, w jakim stopniu chrześcijaństwo jest korzeniem cywilizacji zachodniej, jak bardzo jest wrośnięte w świat. Jeśli chodzi o kryzys w Kościele, to może kogoś jego objawy będą skłaniać do przerażenia i paniki. Ja osobiście mam dość optymistyczną wizję sytuacji. To nie musi znaczyć, że z tego kryzysu będzie łatwo wybrnąć, ale jestem przekonany, że jest to kryzys twórczy, kryzys wzrostu, kryzys rodzenia się — w bólach — nowej cywilizacji. Ostatecznie jako chrześcijanie mamy wiarę zakorzenioną w Zmartwychwstanie, wiemy, że Kościół ma gwarancję przetrwania aż do końca czasów i że chrześcijaństwo musi „wygrać" w tym, co jest w nim istotne. Chrześcijaństwo — a niekoniecznie jego kolejne, historyczne i zawsze niedoskonałe wcielenia.

Otóż ten obecny kryzys ma jakiś aspekt bardzo zdumiewający. Z jednej strony wiemy o tym, że świat zachodni, kiedyś schrystianizowany, dechrystianizuje się nie od dziś. Jest to proces, którego korzeni możemy szukać w odległej przeszłości, w renesansie, czy wcześniej, ale który dziś rozwija się z rosnącym przyśpieszeniem, dochodzi do swojej „dojrzałości". Świat staje się pogański, indyferentny religijnie, chrześcijaństwo staje się diasporą. Proces ten trwa i zapewne jeszcze nie jesteśmy w jego apogeum. Równocześnie dokonuje się wprawdzie nie rechrystianizacja świata, ale rosnące otwarcie na wartości chrześcijańskie. Ten świat „pogański", na pozór nie interesujący się chrześcijaństwem, równocześnie domaga się, oczekuje od chrześcijaństwa odpowiedzi na podstawowe pytania metafizyczne, oczekuje dowodów, że Ewangelia jest prawdziwa.

To wewnętrzne napięcie, ta dialektyka, jest zarazem jakąś dialektyką historii, między formą i treścią, między prawem i życiem. W Kościele czy w Kościołach sprowadza się to do dialektyki między wspólnotą a instytucją. Jestem najgłębiej przekonany (i nie tylko ja), że forma, prawo, instytucja są absolutnie konieczne, wynikają one z natury człowieka, świata, Kościoła itd., ale równocześnie nie one są najważniejsze, ważniejsza jest treść, życie, wspólnota. Te formy w sposób nieunikniony się petryfikują, krępują i deformują treść, ale są konieczne. Stąd znaczenie tego hasła, przechowanego przez protestantów, choć przedreformacyjnego pochodzenia, i przyjętego dziś ponownie przez katolików, *Ecclesia semper reformanda*. Co znaczy, że ten element prawa, formy, kanonu, niezbędny w Kościele, musi być ciągle sprawdzany, weryfikowany, korygowany. Co nie znaczy, by należało zachowywać absolutną płynność form, ale że trzeba dążyć do form coraz doskonalszych, które — choć też z kolei zmienne — będą lepiej przekazywać tę istotną treść naszym czasom, dzisiejszemu człowiekowi.

PAWEŁ CZECZOT

DUCH MONASTYCZNY

Osobiście najwięcej zawdzięczam nie osobie ale instytucji... — jeśli wolno tak nazwać „ducha monastycznego". Wydaje mi się, że jego działanie mogłoby skutecznie reformować od wewnątrz naszą epokę.

Najpierw założenie metodologiczne, które zresztą trzeba przyjąć tak czy owak, jeżeli się chce mówić o „mistrzu". Mistrz, wzór, *paradeigma* jest czymś, co działa, a jednocześnie zaś prowokuje człowieka do działania. Koniecznie więc trzeba założyć jakąś określoną antropologię; explicite czy milcząco, ponieważ różne płaszczyzny (już antropologia!) w człowieku różni mistrzowie mogą pobudzać do działania. Pragnę z grubsza wyodrębnić dwie płaszczyzny: 1. działanie i 2. to, co działa. To, co działa, nazwę człowiekiem jako takim. Jest to rozróżnienie robocze, to powinno tłumaczyć jego trywialność, zaznaczę tylko, że nasuwa się natychmiast pytanie o strukturę tego „człowieka jako człowieka", a nadto czy rozróżnianie działań i ich podmiotu jest uzasadnione; tu konieczna wnikliwa analiza metafizyczna.

Ponieważ człowiek ma zewnętrznie wiele możliwości rozwojowych, pytanie o mistrza można postawić na wielu płaszczyznach. Można pytać: kto jest twym mistrzem w dziedzinie sztuki, nauki, filozofii, religii? Oraz: czy rozwój w tych dziedzinach jest rozwojem człowieka jako takiego? I znów: czy między tymi dwoma planami istnieje ostra granica, czy też wpływają na siebie wzajem? Czy sztuka, nauka itd. rozwijają człowieka w jego istocie; z drugiej zaś strony: czy postawa wewnętrzna człowieka wpływa na jego postawę naukową, filozoficzną, artystyczną?

Nie tu miejsce na dokładne analizy, ograniczę się do pobieżnego zbadania możliwych wpływów jednej płaszczyzny na drugą.

Obserwujemy wielkich artystów, naukowców; to, co robili, wpłynęło na ich formację. Dzięki uprawianiu nauki, sztuki, dostrzegli takie wartości, których ogląd stał się dla nich „fronetyczny". Fronezis: „rozumienie uczące nas, czym są dobra prawdziwe i fałszywe, oraz które z nich należy wybrać. W państwie wręcz — umiejętność wyboru. Rodzaj wiedzy posiadający właściwości wywierania wpływu na wybór woli i kierowania nim" — pisze Jaeger w *Paidei*. Jest to poznanie takie, które w sposób przemożny pociąga za sobą działanie. Widać, jak niektórych filozofów przekształcała ich filozofia. Tu zatem płaszczyzna zewnętrzna oddziaływałaby jakoś na wewnętrzną. Jednak nie jest tak zawsze. Znamy doskonałych naukowców, artystów, filozofów, a jednak kiepskich, czy nawet podłych ludzi. Niektórzy swym własnym wytworom nadają wartość absolutną eliminując w ten sposób tajemnicę. Ubóstwiają świat, który jest niejako „pod" człowiekiem, dlatego że został przez niego wytworzony [np.: cała treść obiektu matematycznego czy pojęcia jest zawarta w jego definicji, jest przez definicję wyczerpana. Inna rzecz, że z definicji wynikają niebanalne konsekwencje, ale to też jest sprawa rozumu, który je wyciąga i wyciągając przenika całkowicie. W obiekcie matematyki nie ma nic nieokreślonego]. Taki przeniknięty świat nie ma mocy działania na wolę i pociągania ku dobru. Dalej, są tacy, którzy budują sobie sztuczne niebiosa z samego b a d a n i a, próbują budować królestwo boże na ziemi. Są artyści absolutyzujący swą twórczość... absolutyzują p r o c e s... Oczywiście... — pasja życia, ale jakie jej miejsce?

*

Płaszczyzna wewnętrzna zdaje się zawsze działać na zewnętrzną. Postawa człowieka zawsze wywiera wpływ na jego postępowania, na jego stosunek do tego, co robi, do uprawianej dyscypliny (przykłady są zbędne).

*

Powierzchownie wnioskując można by mniemać, że płaszczyzna zewnętrzna nie oddziałuje na wewnętrzną w sposób konieczny, zaś wewnętrzna wpływa na zewnętrzną właśnie koniecznościowo. Stąd dalszy wniosek, że ta wewnętrzna jest bardziej istotna i nią trzeba się najpierw zająć.

Realizacją człowieka jako człowieka — i to w pierwszym rzędzie — zajmują się właśnie mnisi... inne sprawy traktują bardziej zewnętrznie. Zanim jednak powiem, jak możliwy jest wpływ „ducha monastycznego" na ludzi żyjących w świecie i nie zamierzających bynajmniej zostać mnichami, muszę rozważyć pokrótce jeszcze jedną sprawę.

Czy między życiem monastycznym a życiem świeckim istnieje różnica istotna czy tylko różnica stopnia. Czy „połknięcie absolutu", jakie realizuje mnich, jest możliwe do zrealizowania dla świeckiego?

Wydaje mi się — mówię to jako zdanie prawdopodobne — że istotnej różnicy między tymi dwoma rodzajami życia nie ma (abstrahuję od kapłaństwa, które nie należy do istoty stanu monastycznego), istnieje tylko różnica stopnia. Nie ma doskonałości ponad ewangeliczną... — pisze Heloiza do Abelarda. A do tej wszyscy jesteśmy powołani.

Mnich w większym, intensywniejszym stopniu realizuje pewne wartości, które również są zadane człowiekowi świeckiemu. Widzi je jednak wyraźniej. Świecki niekiedy nie dostrzega ich wcale, albo jakby przez mgłę. Ponieważ nie ma różnicy istotnej, można czerpać z doświadczenia mnichów. Fenomen życia monastycznego może ukazać na nowo pewne zaniedbane wartości, przy czym nie chodzi o podjęcie takiej samej jak mnich realizacji ich w świecie.

O jakie wartości chodzi (podaję to, co nasunęło mi się zaraz po postawieniu pytania, być może są jeszcze inne istotne):

1. Wyczulenie na kontemplacyjny stosunek do rzeczywistości.
2. Przezwyciężenie nastawienia produkcyjnego.
3. Pokazanie sensu krzyża.
4. Uczulenie na bierność w życiu duchowym. Właściwy stosunek do działania. Bierność w ascezie... nie człowiek a Bóg daje łaskę.
5. Przez właściwy stosunek do działania ukazanie niebezpieczeństwa tworzenia sobie „sztucznych niebios". Można je zbudować nie tylko z narkotyków jak Baudelaire, ale ze sztuki, metafizyki, teologii, religii nawet. Prawdziwe niebiosa daje Bóg... a na to pokazują mnisi.
6. Dynamizm eschatologiczny. Nieustanne widzenie napięcia między sytuacją aktualną a swym powołaniem i przeznaczeniem.

W życiu monastycznym obie wymienione przeze mnie płasz-

czyzny stapiają się w jednym fakcie egzystencjalnym. Mnich poruszając się na płaszczyźnie wewnętrznej wykonywane dyscypliny traktuje jako dodatkowe, co bynajmniej nie umniejsza dokładności i pasji w ich wykonywaniu, chroni jedynie przed bałwochwalstwem. Dawniej inspirowano się życiem zakonnym nosząc kawałek szkaplerza nasyconego odpustami różnej mocy, niestety nie można było — żyjąc w świecie — nosić całego habitu. Chodzi o to, aby pozostając w pełni świeckim uczyć się od mnichów tego, co w świecie (nie „tym świecie") ulega mimowolnemu zapomnieniu.

JAN ANDRZEJ KŁOCZOWSKI OP

DLACZEGO NIE MAM MISTRZA?

Najbardziej podobało mi się określenie mistrza, jako tego, który karmi. Zapewne, wszyscy, jak tu siedzimy, mamy jednego wspólnego Mistrza — unus est enim magister noster — ale intencją tego spotkania jest rozmowa o mistrzach pośrednich, jak ich nazwał ks. prof. Klinger. A taka rozmowa zmusza do wyznań natury raczej osobistej.

W moim dotychczasowym życiu miałem jakby dwie „serie" mistrzów. Pierwsi to ci, którzy nauczyli mnie „zdemitologizowanego" spojrzenia na człowieka. Co to znaczy? Niedawno słuchałem oratorium Glucka *Orfeusz i Eurydyka*. Treść dawnego mitu uległa w nim znamiennej przeróbce — oto Orfeusz odzyskuje ukochaną i wyprowadza ją z Hadesu w świat żyjących — taki optymistyczny happy end, typowy dla epoki Oświecenia. Ale potem przyszli inni, mądrzejsi i... okrutniejsi. Rimbaud spędził sezon w piekle, którego doświadczenie nie było obce i naszemu Norwidowi („bo kto był pierwej tam (tzn. w piekle) wie o niej (ironii), że jest koniecznym bytu cieniem"). Kafka stracił orientację w świecie, jego bohaterowie są igraszką w ręku nieznanych sił, symbolizowanych przez okrutną biurokratyczną machinę. Camus szukał dna upadku człowieka na ulicach Amsterdamu. Różewicz jest przekonany, że „dna" nie ma, że człowiek współczesny spada we wszystkich kierunkach. Taka jest wizja człowieka, wyniesiona przeze mnie z kontaktu z kulturą i myślą współczesną. Mało ważne są nazwiska, doświadczenie jako całość było „karmiące".

Druga seria mistrzów, to ci, którzy idąc do „piekła" znaleźli w nim Boga. Jak Psichari na pustyni odkryli, że Bóg esurientes

implevit bonis (pragnących napełnił dobrami — *Magnificat*). Fascynowało mnie zawsze — choć mało o tym wiedziałem — życie pustelników i anachoretów, ludzi umiejących iść w swych życiowych wyborach do końca, którzy przyjmowali kompromis dopiero wtedy, kiedy był niezbędnym warunkiem prawdziwej miłości.

Te dwa doświadczenia leżą na dwu odmiennych biegunach, ale każde jest autentyczne, prawdziwe. Jak je połączyć? Jak będąc człowiekiem solidarnie towarzyszącym swym współczesnym, zdać sprawę z przedmiotu swej nadziei? (1 P 3, 15).

Wszyscy dokonujemy takiej czy innej praktycznej syntezy w działaniu. Dla mnie dokonuje się ona w życiu zakonnym; wybrałem dominikanów, bo do istoty ich duchowości należy połączenie pustyni z rozgardiaszem „świata". W tym sensie mistrzem jest dla mnie Dominik i ci moi obecni współbracia, którzy umieją dokonać trudnej syntezy tych skrajności.

Ale jak je połączyć w myśleniu? Mistrzem moim będzie ten, kto mnie pouczy jak to zrobić. Jeżeli ma to być synteza, to nie może być ersatzem, namiastką, musi mieć wszystkie cechy rzetelnej roboty umysłowej. Wizje są czymś kuszącym, ale niewystarczającym. Tomasz umiał to zrobić dla XIII wieku, ale teraz?

Nadzieje swe wiążę z tzw. „nową teologią". Wiele dała mi lektura Congara, Chenu, Rahnera... Ale jest to na razie nadzieja, a jej przedmiotem, jak mawiali starzy, jest dobro przyszłe, możliwe. Czekam.

Red. HALINA BORTNOWSKA

MISTRZOWIE PROWIZORYCZNI

Chciałabym tu spróbować pogodzić dwie różne koncepcje mistrza wysunięte w dyskusji, czy raczej w niej obecne... Mistrz ma nas karmić — mistrz ma nam gorzkie lekarstwa zadawać... Bez przypraw, które są często gorzkie, potrawy nie mają smaku. Czy do roli mistrzów nie nadają się przede wszystkim ludzie umiejący wybrać pokarm będący zarazem lekarstwem? Czyli ludzie reprezentujący coś, co z epoką współgra, ale zarazem ją wzbogaca, równoważy jej groźne przechyły?

Bałabym się wysuwać kandydatów do ściśle lekarskiej roli, bo lekarz często dla pacjenta staje się bezwzględnym autorytetem, trzeba się mu powierzyć, zaufać diagnozie, zdecydować się na

jedną konkretną terapię. A globalna diagnoza chorób epoki to zadanie przerastające siły jednego człowieka czy nawet grupy ludzi. To samo należałoby chyba powiedzieć o zaspokajaniu potrzeb, tak niezwykle zróżnicowanych, często sprzecznych.

Kierując się tymi zastrzeżeniami skłaniam się ku koncepcji mistrzów doraźnych, prowizorycznych, mistrzów ad hoc, od których można by ten czy inny kulturalnie czy duchowo ważny czynnik zaczerpnąć. Zdaję sobie sprawę, że w koncepcji „prowizorycznych" mistrzów tkwi pewien paradoks. Prowizoryczność zakłada stałe krytyczne pogotowie, którym i nasz stosunek do mistrzów byłby objęty. A przecież Mistrzowi powinien przysługiwać autorytet niekwestionowany... Ale może jest tak, że nasza epoka — którą cechuje wielekroć charakteryzowany proces dochodzenia do dojrzałości — ta nasza epoka musi albo bez mistrzów się obywać, albo nauczyć się posiadania ich w taki właśnie krytyczny i tymczasowy sposób?

Mistrzów szuka się czasem po to tylko, by zapewnić sobie intelektualne czy moralne zabezpieczenie, rodzaj alibi czy asekuracji.. Tej funkcji „miasta ucieczki" mistrz prowizoryczny nie mógłby pełnić. Ale mógłby dać nam szansę nie zaczynania od zera, zagwarantować ciągłość kulturalną, przetrwanie cennych tradycji w nowych postaciach.

Czasem posiadanie wyraźnych choć tymczasowych mistrzów może uchronić od naiwności, od powtarzania błędów już poprawionych czy wytkniętych przez historię.

Lista mistrzów ad hoc z konieczności musiałaby być długa, jej uzasadnienie jeszcze dłuższe i zrelatywizowane do wielu konkretnych sytuacji, które trzeba by dokładnie zanalizować. Trudniejsze to niż skonstruowanie naukowego dietetycznego jadłospisu, z uwzględnieniem kalorii, brakujących witamin i trybu życia pacjenta, chorego niemal na wszystko... Chcę tu więc zaproponować tylko jednego mistrza ad hoc, jako przykład tego, jak wyobrażam sobie oddziaływanie tego typu osoby wraz z jej dziełem. Jedną z pozycji na mojej liście byłby Karl Popper, dawny wykładowca London School of Economics, znany teoretyk nauki, autor jednej z ciekawszych i bardziej aktualnych analiz doświadczenia naukowego i jego roli w losach nauki. W największym skrócie i uproszczeniu: Popper sądzi, że doświadczenie może teorię obalić (gdy jego wyniki nie są zgodne z przewidywaniami teorii), nie może jednak jej weryfikować (tzn. przesądzić o prawdziwości teorii, oczywiście mowa tu o prawdziwości w sensie klasycznym). Zgodny z teorią wynik doświadczenia „umacnia" ją (konfirmuje). Teoria, która się ostała po poddaniu jej wielu różnorodnym próbom doświadczenia, staje się bardziej szacowna, jej status jest wyższy, ale z weryfikacją

nie ma to nic wspólnego. Zawsze bowiem pozostaje możliwe, że również inna teoria okaże się zgodna z danym zespołem doświadczeń, a może objąć ich zespół szerszy.

Popper wydaje mi się odpowiednim nauczycielem bardzo dziś potrzebnej ostrożności poznawczej, mistrzem dystansu wobec uogólnień i podejrzliwości wobec przepowiedni i prognoz obejmujących zbyt wielkie zespoły faktów, zbyt długie odcinki czasu. Ta postawa, wyrosła ze znajomości funkcjonowania nauk ścisłych, zwłaszcza fizyki, dominuje także w filozoficznych i społecznych refleksjach Poppera. Jednym niemal tchem — choć na wielu stronach — krytykuje Popper Platona, Hegla i Marksa za ich poznawczy maksymalizm i związane z nim konsekwencje.

Popper jest jednym z najwybitniejszych krytyków marksizmu, choć ani platonik, ani heglista, ani marksista jego wizji tamtych mistrzów nie zaakceptuje, i rzeczywiście wizje te są jednostronne. Istnieje możliwość obrony także postawy maksymalistycznej. Niemniej Popper może być mistrzem, gdy chodzi o uczulenie na niebezpieczeństwa wielkich teorii, gdy — czasem wbrew własnym założeniom — zaczynają nas one odcinać od faktów. W paradoksalny sposób Marks, zwolennik teorii zrośniętej z praktyką, w wielu punktach bynajmniej nie jest antytezą Poppera.

Ostrożność intelektualna, wątpienie, poczucie, że nasze teorie rzeczywistości nie wyczerpują... A jednak Popper daleki jest od intelektualnego kapitulanctwa. Jest gwałtownym przeciwnikiem pasji, która by miała zastąpić refleksję. Jest miłośnikiem rozumu, snującego twórcze teorie, rozumu zdolnego stawiać pytania rzeczywistości. Fakty stają się danymi, punktem wyjścia rozwoju nauki, tylko dzięki właściwie postawionym pytaniom, tylko dzięki wyprzedzającym je teoriom. Chciałabym, aby nasz czas pozostał czasem pytań, może niecierpliwych pytań, ale nie odpowiedzi arbitralnych... Człowiek, aby działać, pragnie pewności, działanie w oparciu o subiektywną pewność swych racji jest łatwe, nie męczące, energiczne, bez wysiłku. Popper postuluje sztukę energicznego działania w oparciu o hipotezę, nie o pewność. Działania, które w samym założeniu ma być reformowalne, ma być poddane rewizji, skoro leżąca u jego podstaw teoria nie przeżyje kolejnej próby. Dlatego m. in. umieszczam Poppera na mojej liście mistrzów na dziś. Ale Platon i Marks są na niej również.

Rozważania te pozornie niewiele mają wspólnego z religijnym czy teologicznym kierunkiem naszej dyskusji. Popper, racjonalista i agnostyk, nie jest mistrzem chrześcijańskiej kontemplacji... Przekonania religijne uważał za nieobalalne przy zastosowaniu wszelkich testów doświadczenia, a więc niejako za „niebyłe” poznawczo, całkowicie dowolne. Skoro — względnie jeśli — uważamy inaczej,

i sądzimy, że istnieje życie umysłowe także w dziedzinie wiary, a teologia jest wartościowym poznaniem, to być może i tutaj coś z Popperowskiego stylu może mieć zastosowanie? Oczywiście na sposób analogiczny. Wiele kryzysów i konfliktów wynika przecież i w tej dziedzinie z niepohamowanego pragnienia posiadania pewności także w tych licznych kwestiach, gdzie wyraźnie stać nas tylko na pokorne przybliżenia, na hipotezy, które na zawsze, a przynajmniej po kres doczesności, mają mieć charakter roboczych.

Mnie osobiście cieszy wizja czy przypuszczenie, że prawda zbawcza, absolutna, jedna, trwała i święta przesącza się ku nam poprzez liczne, wciąż przez ludzi tworzone, hipotezy robocze.

KAROL TARNOWSKI

P L A T O N

Nie jest na pewno niczym dziwnym, że dla początkującego studenta filozofii, jakim jestem, pierwsi wielcy napotkani filozofowie są olśnieniem. Jest natomiast bardzo dziwne, że mam o jednym z tych filozofów, i to o jednym z największych i najtrudniejszych, mówić do tego grona. Jest to sytuacja zgoła tragikomiczna. Skoro już jednak ma się tak stać, spróbuję w kilku słowach sformułować, dlaczego Platon jest mi bliski szczególnie, a także dlaczego uważam, że ma coś ważnego do powiedzenia współczesności.

Ale nie chcę tu mówić o roli Platona w historii filozofii, o naczelnych wątkach i problemach jego metafizyki, ontologii czy epistemologii. Mam do tego z jednej strony za małe przygotowanie, z drugiej — wiadomo aż nazbyt dobrze, ile Platonowi filozofia zawdzięcza, jak np. teoria idei przewija się przez wszystkie epoki, znajdując stale swoich zwolenników; współcześnie np. nawiązali do niej bardzo wyraźnie i bardzo twórczo Husserl, a także prof. Ingarden. Można by chyba zaryzykować powiedzenie, że koncepcja idei — jakkolwiek będzie się interpretować ich status ontologiczny — jest trwałą i to wielką zdobyczą myśli ludzkiej. Oczywiście nie tylko teorią idei przyczynił się Platon do rozwoju filozofii. Znane jest powiedzenie Whiteheada, że cała filozofia europejska, to tylko ciąg przypisów do Platona.

Tu chciałbym powiedzieć kilka słów o pewnych innych zdobyczach myśli Platona, a przede wszystkim o pewnym ogólnym jej aspekcie, który wydaje mi się szczególnie ważny i aktualny, a który jest chyba zapoznany przez sumaryczne, obiegowe sądy o Platonie. Mam tu na myśli przebijającą się u niego bardzo silnie, a w rozwoju filozofii po nim chyba zagubioną, myśl o fundamentalnej j e d n o ś c i l u d z k i e g o d o ś w i a d c z e n i a, czy lepiej: ludzkiego życia i kultury. Chodzi przede wszystkim o jedność myślenia i działania, nierozłączną jedność dochodzenia do prawdy i moralnego oczyszczania się, tego co rozumne i co dobre, czemu odpowiada w płaszczyźnie przedmiotu tego doświadczenia związanie „bytu istotnie istniejącego" *ousia ontos ousa* z najwyższą wartością. Dla Platona, jak wiadomo, prawdziwa filozofia jest docieraniem

do idei, to jest do tego, co się nigdy nie zmienia, co jest zawsze prawdziwe i co dlatego właśnie, a także dlatego, że uzasadnia formalnie rzeczywistość realną, która nie bytuje w pełni i jest przygodną — jest w pełnym tego słowa znaczeniu niezmienne, wieczne i autentyczne. Ale wszystkie te cechy idei są przez Platona widziane od razu w świetle ich wartościowości: istnieją idee wartości, ale także sama idea — *qua idea* — jest wartością czy raczej jest wartościowa. O ile same idee nie wymagają dla siebie racji formalnych, to wymagają jeszcze racji egzystencjalnych i aksjologicznych: idee wynurzają się z Dobra, które jest ich słońcem i twórcą. Dlatego wśród transcendentaliów, które Arystoteles wyprowadzi wprost z Platona, priorytet u Platona ma Dobro, proste i niedefiniowalne, z racji swojego uzasadniania tego, co naprawdę istnieje czyli idei, transcendujące je i należące paradoksalnie do jeszcze wyższej kategorii niż sam byt (rozumiany istotowo). W *Fedonie* Platon pisze niedwuznacznie, jak pojmuje rozumność i rozumne wyjaśnianie rzeczywistości: to takie wyjaśnianie, które pokazuje, w jakim stopniu coś jest w rzeczy dobre. To sprzęgnięcie rozumu i wartości powoduje, że właściwe przedmioty poznania, będąc zarazem przedmiotami chcenia, nie mogą być osiągnięte inaczej, niż zarówno poprzez wysiłek intelektualny, jak i moralny, poprzez moralne oczyszczenie. Nie można oglądać tego, co czyste, przez brudne szkło. Trzeba się przez cnoty kardynalne upodobnić do Boga, bo tylko istota doskonała może poznać to, co doskonałe: to Bóg przede wszystkim karmi się „prawdziwą wiedzą" i kontemplacją najwyższej wartości.

Ale jeżeli tak, jeżeli z jednej strony Dobro jest źródłem tego, co poznawalne, i z drugiej strony, jeżeli do poznania tego, co najważniejsze, dochodzi się także poprzez moralną doskonałość, to po 1-sze: pierwotny stosunek do Dobra, jako najwyższej wartości, który Platon nazywa miłością, warunkuje zarówno poznanie, jak działanie, i gwarantuje fundamentalną jedność wszystkich ludzkich poczynań.

Po 2-gie: dochodzenie do doskonałości moralnej dialektycznie sprzęgniętej z poznawaniem jest i musi być procesem, musi być sensowną historią ludzkiego życia, które uzyskało swój cel. Proces ten, na to by był celowy i skuteczny, musi polegać na wychowaniu i samowychowaniu. W procesie tym człowiek stanowi i uzyskuje coraz wyższą jedność, także w tym sensie, że obejmuje wychowaniem nie tylko swoją stronę duchową, ale i fizyczną, która jest niezbędnym składnikiem i trampoliną dla rozwoju ściśle duchowego. Pisze o tym Platon w *Państwie*, a analizuje go pod tym względem znakomicie Jaeger w *Paidei*. Chodzi o to, że ze strony ciała, poddanego kulturze lub nie, idą dobre lub złe nawyki

charakteru, że kształtowanie ciała kształtuje także psychikę, bo jedno i drugie uformowane przez rytm i porządek uczestniczy w Pięknie, które jest najbliżej spokrewnione z Dobrem. A nie można poznać Dobra nie mając przedtem jakiegoś uczestnictwa w jego naturze.

Po 3-cie: postęp moralny jest jedynie funkcją poznania najwyższej Wartości i dlatego cel ten wciąga w swoją orbitę wszystkie dziedziny kultury. Nauka i filozofia mogą i powinny także prowadzić do najwyższego Dobra, które wyznacza im jedyną rację bytu i stanowi dla nich siłę napędową.

Wydaje mi się, że linia wstępująca od tego, co niskie, do tego, co wysokie, od tego, co zmysłowe, ku temu co duchowe mogłaby stanowić graficzny symbol myśli Platona. Widać to np. w teorii reminiscencji. Jest prawdą, że według Platona na to, aby uchwycić niezupełną równość między dwoma bardzo podobnymi patykami, muszę mieć daną a priori ideę równości, ale nigdy bym sobie tej idei nie uświadomił, gdybym najpierw nie zauważył czegoś, co w równości niedoskonale uczestniczy (o ile taka sytuacja jest możliwa, ale to jest przykład Platona w *Fedonie*). Fakt, że dążymy do absolutnych wartości, świadczy o tym, że nosimy w sobie ślad uprzedniego z nimi zetknięcia; ale nigdy na przykład nie zatęskniłbym do Piękna, gdybym nie zobaczył pięknego człowieka czy przedmiotu, w którym ma władzę osiadać sama idea Piękna — jedyny wyjątek w regule! Gdzie tu miejsce na osławioną platońską pogardę ciała? Wiadomo jednak, że owo zachwycenie ziemskim pięknem wzywa do przekroczenia tej wyjściowej sytuacji: najpierw do miłości osobowej, której uczestnicy modelują się nawzajem twórczo na obraz Boga (*Fajdros*), ale później do porzucenia w końcu tego wszystkiego, do oderwania się, do poznania samych absolutnych wartości (*Uczta*). Podobnie intelektualne widzenie Dobra jest możliwe dzięki temu, że każdy ma w sobie możliwość tego widzenia, które tkwi zawarte w jego strukturze ontologicznej i które musi tylko właściwie skierować. Ale na to, by możność tę zaktualizować, potrzebne są impulsy z zewnątrz, mianowicie od ludzi już wiedzących, od wychowawców, niezastąpionych w inicjowaniu w nas rozwoju ku Dobru. Jest tak, że ten różnoraki, a w istocie jeden proces jest jakimś powrotem do źródeł, odzyskiwaniem raju utraconego, ale to odzyskiwanie jest straszliwie mozolne, bo wymaga „nawrócenia", to znaczy odwrócenia nawykowego spojrzenia ku temu, co łatwo dosiężne, utylitarne. Dodajmy, że proces ten nie może być zakończony w tym życiu, ponieważ nasze pragnienie przerasta nasze możliwości: tylko w rzadkich chwilach możemy osiągnąć kontemplację tego, co „rzeczywiste", poza tym jesteśmy — mówiąc nieadekwatnym tu

językiem kantowskim — nieuleczalnie skazani na fenomeny, póki śmierć nam nie umożliwi stanięcie twarzą w twarz z „rzeczami samymi w sobie" (jak przypomina *Fedon*). Ale nawet i wtedy nie spoczniemy, póki nie zostaniemy całkowicie oczyszczeni z wszelkiego brudu, nie upodobnimy się maksymalnie do poznawanego absolutu: to jest sens platońskich mitów o metempsychozie.

W ten sposób ludzkie życie uzyskuje wewnętrzną jedność, cel i napięcie: staje się sensowną historią, determinowaną przez pożądanie najwyższego Dobra. Jedność ta pokazuje, że nie można uprawiać działalności naukowej bez konfrontowania jej z moralnością, tak jak nie można wypełniać tzw. obowiązków moralnych bez dostrzegania piękna świata, bez poszerzania swojej wiedzy o świecie i wartościach, które w nich tkwią; nie można, ponieważ inaczej nie dojdzie się do Dobra, które jest celem naszej wędrówki. Oczywiście wędrówka ta nie miałaby żadnego sensu, gdyby jej cel: owa naczelna Wartość była tylko naszym urojeniem, jakimś postulatem rozumu praktycznego i gdyby droga do niej nie prowadziła poprzez coraz wnikliwszą kontemplację jej odwzorowań do widzenia jej samej w sobie jako czegoś w pełni rzeczywistego. Cały sens i aktualność platońskiej paidei zależy, jak mi się wydaje, od tego, czy się ma równie silne jak on przekonania o obiektywnym istnieniu i obiektywnej hierarchii wartości, które znajdują się po stronie bytu a nie jedynie po stronie demiurgicznego podmiotu. I czy słyszy się płynący od nich apel do przekroczenia tego poziomu rzeczywistości, na którym się znajdujemy, i wejścia na wyższy, bardziej wartościowy i intensywny, ale niemniej rzeczywisty jej poziom.

Prof. dr PAWEŁ RYBICKI

ARYSTOTELES I KONCEPCJA SPOŁECZEŃSTWA

Moje przemówienie będzie miało inny charakter niż to piękne przemówienie, którego wysłuchaliśmy. Może będzie ono bardziej subiektywne, poza tym wyjdzie z innej pozycji, z doświadczeń nie filozofa, lecz socjologa. Chcę mówić o Arystotelesie, o tym co dało mi wgłębianie się w teorię społeczną twórcy *Polityki* — co dało mi ono w związku z długotrwałymi studiami nad teorią socjologiczną (rozumie się teorią nowożytną) i próbami uprawiania tej teorii. Dodam, że do bardziej wnikliwego zapoznawania się z arystotelesowską teorią społeczną zabrałem się względnie późno i w obliczu zagadnień i wątpliwości, które nasuwała mi znajomość różnych kierunków XIX- i XX-wiecznej socjologii.

W nowoczesnej teorii społecznej, teorii socjologicznej, najbardziej rozgałęziony był nurt pozytywistyczny; rozumiem przez to wielość kierunków, całkowicie lub częściowo bazujących na pozytywistycznych postulatach i założeniach. Co do mnie, z dawna miałem wobec tych postulatów i założeń krytyczne zastrzeżenia, zawsze miałem wyczucie jakiegoś zafałszowania rzeczywistości przez kierunki pozytywistyczne. Różne odmiany pozytywizmu manifestowały i manifestują się w socjologii szczególnie w dwu tendencjach. Jedną jest empiryzm, który chciałby wiedzę o świecie społecznym sprowadzać do danych zewnętrznego doświadczenia; tendencja pozornie prowadząca do naukowego obiektywizmu, faktycznie jednak w swym ograniczeniu poznawczo bezpłodna. Druga tendencja, charakterystyczna dla dawniejszych pozytywistycznych teorii społecznych, charakterystyczna jednak i dla nowoczesnego neopozytywizmu, wyraża się w pewnym abstrakcjonizmie, w swoistym oderwaniu wiedzy o zjawiskach społecznych od społecznej rzeczywistości. Być może obie te pozornie przeciwstawne tendencje dałoby się sprowadzić do wspólnego mianownika: do dążności modelowania zjawisk życia społecznego jako przedmiotu badań na sposób, w jaki nauki przyrodnicze ujmują w badaniach i teorii zjawiska przyrody.

Konfrontacja myśli Arystotelesa z nowożytną myślą socjologiczną, przede wszystkim w jej pozytywistycznych odłamach, to przede wszystkim odnajdywanie pewnych sposobów zbliżenia do rzeczywistości. Niepodobna mi tutaj przedstawiać cały ten teoretycznie i metodologicznie skomplikowany problem; w ciągu krótkiego czasu, który mam do dyspozycji, pragnę jedynie zaznaczyć kilka rysów, które szczególnie przykuły moją uwagę w arystotelesowskim podejściu do świata społecznego.

Otóż najpierw ujęła i pociągnęła mnie koncepcja społeczeństwa jako dążenia. Arystoteles na początku drugiej księgi *Polityki* rozprawia się z Platonem. Rozprawia się z koncepcją polis, którą Platon przedstawił w swoim dziele i chwyta to, co w myśli Platona było najistotniejsze, a mianowicie, że polis w swym idealnym kształcie ma stać się jakąś bezwzględną jednością. Arystoteles wyjaśnia, że gdyby postulat Platona został spełniony, gdyby polis stała się bezwzględną jednością, wówczas przestałaby być polis. Ona przeto musi tylko dążyć do jedności, nigdy jej nie spełniając zupełnie; musi pozostawać wielością różnych elementów i równocześnie musi ciągle zmierzać do integracji tych elementów. Sądzę, że Arystoteles doszedł do takiej koncepcji społeczeństwa, opierając się na swojej ogólniejszej teorii filozoficznej, na rozróżnieniu najbardziej istotnym dla jego filozofii: rozróżnieniu potencjalnej oraz aktualnej strony rzeczywistości. W związku z tą całą dynamiczną

koncepcją świata, w którym dokonuje się proces przechodzenia od stanu możliwości do stanu aktualizacji — koncepcją dynamiczną w prawdziwym tego słowa znaczeniu pozostaje jego koncepcja społeczeństwa.

Inne z moich doświadczeń znowu z dziedziny uprawiania socjologii wiążą się z pojęciem środowiska społecznego, które jest terminem obiegowym, ale jest równocześnie i pojęciem teoretycznym. W aspekcie teorii nowoczesne definicje wahają się między indywidualistyczną i abstrakcjonistyczną koncepcją środowiska społecznego — jedną i drugą niepełną i niezadowalającą. Wydaje mi się natomiast, że kiedy posługujemy się arystotelesowskim schematem potencjalności i aktualizacji, dochodzimy do bardziej adekwatnej koncepcji środowiska. Możemy uchwycić to, co dla środowiska społecznego jest najbardziej znamienne: zawsze ograniczoną wprawdzie, niemniej szeroką sferę możliwości społecznych i węższą sferę ich realizacji w życiu osobnika. Staje się też uchwytna fluktuacja w istnieniu i manifestowaniu się środowisk społecznych; raz nasila się w nich aktualizacja społecznych procesów i stosunków, w innym przypadku czy innym momencie uzyskuje przewagę potencjalny charakter zjawisk społecznych.

Cóż dalej zafascynowało mnie w Arystotelesie? Wieloaspektowość tego spojrzenia na rzeczywistość społeczną. W *Polityce* odnajdujemy zaczątki i zapowiedzi kierunków, które rozwinęły się później, w nowożytnej teorii społecznej, i które wyjaśniają zjawiska społeczne z jednego określonego punktu widzenia. Mamy zaczątki materialistycznej interpretacji układów i zmian społeczno-politycznych, mamy ujęcia, które można niemal określić mianem strukturalizmu socjologicznego, mamy wyjaśnienia zmian społecznych przez odwołanie się do przyczyn natury psychologiczno-społecznej, znajdujemy schematy, które dają niejako funkcjonalne ujęcie czy to całej polis, czy poszczególnych jej składników i czynników. Stanowisko Arystotelesa nie daje przewagi żadnemu z tych ujęć. Nawiążę tu do dawnej pracy nieobecnego, niestety, dzisiaj profesora Tatarkiewicza, który pisząc o czterech przyczynach u Arystotelesa określał je jako cztery różne punkty widzenia. W piątej księdze *Polityki*, która zawiera słynną teorię zmian i przewrotów społecznych, mieści się teoretycznie niedopracowana, ale empirycznie mocno podbudowana, próba wieloaspektowego ujęcia i wyjaśnienia zmian społecznych. Arystoteles analizuje zmiany strukturalne jako czynnik przewrotów ustrojowych, wskazuje czynniki demograficzne i czynniki ekonomiczne tych przewrotów, w mnogich przypadkach ukazuje procesy psychiczne jako bezpośrednie przyczyny „sprawcze" zmian zachodzących w społeczności. W kompleksowej interpretacji świata społecznego i jego przemian

ma swe miejsce i „przyczyna celowa", słynne lecz i najbardziej kwestionowane ujęcie w teorii przyczynowości Arystotelesa. Dodajmy, że właśnie w arystotelesowskiej koncepcji świata społecznego są elementy, które pozwalają ujmować przyczynę celową w sposób różny od tradycyjnego (i w nowożytnej filozofii krytycznego) ujmowania tej przyczyny. Ale — co najważniejsze i co najbardziej różni Arystotelesa od przeważnej części nowoczesnych teoretyków — każde wyjaśnienie jest częściowe i dopiero komplementarność tych wyjaśnień zbliża nas do poznania rzeczywistości.

Przechodzę do ostatniego zagadnienia, które chciałbym poruszyć — do zagadnienia determinizmu. Kiedy pisałem swoją książkę o teorii społecznej Arystotelesa, musiałem dotknąć i tego problemu. Stawiałem sobie pytanie, czy właściwie Arystoteles jest deterministą czy indeterministą; rzecz jasna odpowiedź wypadła, że pojęcia te są nieadekwatne dla myśli Arystotelesa. Ale z tego, że one są nieadekwatne, nie wynika, żeby jego ujęcie, które było ujęciem z innych punktów widzenia, nie mogło nam przynosić czegoś pomocnego do rozwiązywania naszych dzisiejszych trudności i oscylacji między determinizmem i indeterminizmem w interpretacji zjawisk. Być może elementy teorii społecznej zawarte w *Polityce* mogą mieć tu szczególne znaczenie, bo właśnie w tym dziele najbardziej występuje specyfika arystotelesowskiego ujęcia świata, jego ujęcie dynamiczne w pierwotnym znaczeniu tego wyrazu. Nie ulega wątpliwości, że ten świat społeczny nie jest u Arystotelesa w żaden sposób z góry zdeterminowany; natomiast znajduje się on w ciągłym procesie determinacji; on ciągle s t a j e s i ę determinowanym. Ujmując tę rzecz w ten sposób Arystoteles od razu potrafił uchylić fałszywą antynomię, która później się pojawiła między determinizmem w znaczeniu określenia przez jakieś uprzednie przyczyny tego wszystkiego, co się dzieje, a nurtem ludzkiej działalności.

Wiadomo, że Arystoteles to bardzo długi nurt w dziejach myśli filozoficznej, specjalnie w dziejach myśli społecznej; jeżeli mój Przedmówca mówił poprzednio o powiedzeniu Whiteheada, że historia filozofii to nic innego jak przypisy do Platona, to o teorii społecznej, przynajmniej do końca XVIII stulecia, przynajmniej zaś do bardzo znacznej części tej teorii można by powiedzieć, że to tylko przypisy do Arystotelesa. XIX-wieczna socjologia poszła w znacznej części innymi torami, nie znaczy to jednak, by nie było i by być nie mogło powrotów do myśli arystotelesowskiej. Mniemam, że Arystoteles, tyle razy podawany za martwego, wciąż jest żywy, że można odczytywać go w sposób nowy i z jego dynamicznego i wieloaspektowego ujęcia świata czerpać nowe inspiracje poznawcze.

Prof. dr MIECZYSŁAW A. KRĄPIEC OP

ARYSTOTELES I ŚW. TOMASZ

Chciałbym nawiązać do wypowiedzi Pana Prof. Rybickiego o Arystotelesie, który jest nadal aktualny i dzisiaj. W systemie Arystotelesa należy podkreślić dwie sprawy, które wydają mi się bardzo ważne, i mające szanse przetrwania w historii ludzkiej myśli i odegrania ogromnej roli.

Pierwszą jest koncepcja aporeumatycznej filozofii. Arystoteles jest tym, który chyba pierwszy stawiał zagadnienia filozoficzne w sposób otwarty (wspomnę tutaj księgę „beta" *Metafizyki*, zwłaszcza rozdział pierwszy, w którym porusza zagadnienie aporii). Ukazywał problemy do rozwiązywania na tle różnorakich opinii na ich temat. Opinie te starał się w miarę możności roztrząsnąć i do nich ustosunkować dając często rozwiązania na miarę swoich czasów. Ten sposób myślenia aporeumatycznego, przewijający się przez jego *Metafizykę* oraz inne pisma, wydaje mi się dla filozofii bardzo trwałym osiągnięciem. Bo w filozofii, w zasadzie, każde pokolenie ma do czynienia ciągle z tymi samymi problemami, w stosunku do których musi na nowo dokonywać próby przemyślenia i to przemyślenia w perspektywie historycznej, na podstawie jakiegoś tak czy inaczej zarysowanego systemu, posługującego się mniej lub bardziej uświadomioną koncepcją poznania. Ten typ myślenia demonstrował Arystoteles. Pierwsza księga *Metafizyki* stanowi ustosunkowanie się do systemów poprzedzających go filozofów. Nie jest to wprawdzie całkowicie obiektywne ustosunkowywanie się (bardziej obiektywnie do tych zagadnień ustosunkował się jego uczeń, Teofrast, któremu Stagiryta przekazał swoje pisma). On sam swoich poprzedników widział i „ustawiał" w świetle swej ogólnej koncepcji, aby tym mocniej uwypuklić to, co sam miał do powiedzenia i co uznawał za prawdę.

Typ myślenia aporeumatycznego, usiłujący z jednej strony wziąć pod uwagę całokształt zagadnień w świetle historii, a z drugiej nie rezygnujący z rozwiązań prawdziwościowych na tle własnych koncepcji, wydaje mi się w filozofii pewnym ideałem filozofowania, który nadal istnieje i nadal ma swoją wartość.

Sprawą drugą, godną podkreślenia w filozofowaniu Arystotelesa, jest jego tendencja do uczynienia z filozofii myślenia racjonalnego, rzecz jasna, w ramach jego teorii nauki. Oczywiście Arystoteles w tym miejscu kontynuuje Platona, ale to on z zarysu ogólnej koncepcji nauki u Platona utworzył pierwszą wielką teorię

racjonalnego poznania i ta teoria racjonalnego poznania, poznania wyjaśniającego, ma dziś nadal wartość. Arystoteles był klasykiem poznania wyjaśniającego, starającego się wskazać te czynniki, dzięki którym (*dia ti*) coś jest naprawdę czymś, czy — w zmienionej później przez Tomasza perspektywie — dzięki którym coś naprawdę istnieje raczej niż nie istnieje. Wydaje się, że gdyby dzisiaj próbowano stworzyć ogólną teorię racjonalnego poznania, to podstaw musiano by szukać u Arystotelesa. Teorie bowiem nauki, które zaproponował Kant czy Comte, są jedynie uszczegółowieniami i dodatkami do tej wszystko ogarniającej teorii nauki, którą zaproponował Arystoteles.

Drugim myślicielem i mistrzem, który wywarł wpływ na historię myślenia i dzisiaj ma swoich licznych zwolenników — osobiście (niech mi wolno wyznać) czuję się najbardziej z nim związanym — jest Tomasz z Akwinu.

Trzy zagadnienia u Tomasza z Akwinu wydają mi się kapitalne oraz wskazany przez niego ogólny sposób rozwiązania: ogólna teoria bytu, teoria człowieka, a w teorii człowieka szczególną wartość ma teoria prawa naturalnego. Sprawy te i dziś mają swą zasadniczą wagę. Ich szerokie omówienie wymagałoby monografii. Dlatego tylko je zasygnalizuję.

Gdy chodzi o teorię bytu, Tomasz z Akwinu jest chyba tym jedynym autorem znanym w historii filozofii, który wskazał na czynnik konstytuujący bytowość, to jest na aktualne istnienie. Ono jako akt bytu jest „racją", że coś naprawdę jest bytem i „pod" nim, jako „pod" aktualnym istnieniem można szukać różnych stanów możliwości. Możliwości bowiem nie są dane niezależnie od istniejącego świata, one są „zawarte" w istniejącym właśnie układzie rzeczywistości. W tym sensie aktualne istnienie rzeczywistości, nie oderwane wszakże od treści aktualizowanej, jest tym, co wyodrębniamy jako właściwy przedmiot filozofii wyjaśniającej. Filozofia wyjaśniająca nie dotyczy jakichś układów możliwych, ale świata realnie istniejącego. W tej też teorii bytu jawi się koncepcja absolutu jako istnienia czystego, istnienia, które jest samym istnieniem i wobec tego — wszechdoskonałością.

Koncepcja człowieka, wydaje mi się, u Tomasza jest zupełnie inna, aniżeli była u Platona, u Arystotelesa, u Nemezjusza z Emezy, u Awicenny, u Descartesa, u Hegla czy różnych współczesnych scholastyków. Przed Tomaszem, ujmując rzecz najkrócej, jawiły się dwie drogi rozwiązania w filozofii struktury ontycznej człowieka: albo człowiek i jego istnienie jest wynikiem organizacji materii; albo odwrotnie — organizacja materii jest wynikiem bytowości ludzkiej i faktu ludzkiego. Otóż Tomasz przyjął rozwiązanie drugie: człowiek jest samoistniejącym bytem, którego

istnienie zasadniczo przysługuje jaźni — duszy, a kształtowana przez nią materia, stanowiąca wraz z nią istotną jedność w ludzkim „compositum", istnieje jej istnieniem. Jaźń zaistniała razem z materią, którą organizuje. Człowiek jest istotną jednością ducha i materii, którą równocześnie duch transcenduje. Koncepcja tego rodzaju jest sprawdzona w analizie ludzkiego działania.

Trzecie zagadnienie dotyczy prawa naturalnego. Tutaj Tomasz skorygował dwie ważne sprawy: koncepcję idei platońskich i idei Augustyna oraz stoicką koncepcję prawa naturalnego. W augustyńskiej wizji świata ostatecznym uzasadnieniem jego porządku miały być idee Boskie, tak jak je pojął w 46 kwestii. Tomasz dokonał istotnej przemiany, zwracając uwagę, że jeśli można mówić o poznaniu i ideach Absolutu, to tylko w sensie analogicznym. Znaczy to, że poznanie Absolutu dotyczy każdego przedmiotu w swoisty i niepowtarzalny sposób. Na skutek tego jednoznaczne prawo odwieczne, o którym Augustyn mówił, straciło swój jednoznaczny sens, stało się analogiczne i analogicznie „uzasadniające" działanie każdego przedmiotu — osoby — w sposób jej tylko właściwy.

Druga sprawa: Tomasz nawiązał do stoickiej i cicerońskiej koncepcji prawa naturalnego z tym, że umieścił je w kontekście swej metafizyki i antropologii. Jeśli istnieje jakieś prawo naturalne wśród ludzi, to ono może się tylko ujawnić człowiekowi racjonalnie w postaci sądu: „dobro należy czynić" i ten sąd jest naczelnym i jedynym wyrazem prawa naturalnego, które stoi u podstawy każdej ludzkiej decyzji. Człowiek mając dokonać decyzji musi sam dostrzec, co i jak jest dobre. Od ujrzanego intelektualnie, a więc obiektywnie (tylko intelekt jest czynnikiem obiektywizującym!), dobra nie może w decyzji swojej się oderwać. Prawo naturalne, ukazujące się jako sąd o dobru, które należy czynić, jest podstawą całej moralności i ludzkich stosunków społecznych. Nadto tak pojęte prawo naturalne stoi u podstaw personalizmu.

Prof. dr IZYDORA DĄMBSKA

KAZIMIERZ TWARDOWSKI

Należę do wymierającej generacji bezpośrednich uczniów Kazimierza Twardowskiego, którzy w miarę swych sił i możności usiłują kontynuować pewien styl filozofowania i pewien styl pracy od niego przejęty. Ale niezależnie od tego wydaje mi się, że oddziaływanie Twardowskiego — tak silne za jego życia — trwa jakoś nadal w Polsce. Może przez uczniów Jego uczniów, a może przez utrwalony w tym, co stworzył, pewien model duchowy. Co więcej myślę, że to oddziaływanie jest nam potrzebne. Ale aby je dostrzec i zrozumieć, trzeba wiedzieć, ku czemu Twardowski zmierzał, gdy w roku 1895, jako 28-letni profesor, objął katedrę filozofii we Lwowie, do chwili, gdy w tym samym mieście w roku 1938 zakończył życie.

Dlatego chciałabym w tych kilkunastu minutach, które Organizatorzy dzisiejszego spotkania dają nam do dyspozycji, przypomnieć pewne rysy działalności Twardowskiego, które wydają się istotne. Twardowski postawił sobie za zadanie wytworzyć w Polsce naukowy styl filozofowania przez uprawianie, przy pomocy ścisłych metod badawczych, tych gałęzi filozofii, które do nauki należą. Wyraźnie oznaczyć granice, przez zastosowanie postulatu jasności i uzasadnialności twierdzeń, gdzie w dociekaniach filozoficznych kończy się robota naukowa a zaczyna wyznanie wiary. Ten postulat naukowego uprawiania filozofii nie miał nic wspólnego z materializmem popularnym w drugiej połowie XIX wieku w niektórych kołach filozofujących przyrodników, a różnił się też pod niejednym względem od antymetafizycznych założeń pozytywizmu. Twardowski sądził, że poglądy i systemy metafizyczne czynią zadość głębokiej potrzebie umysłu ludzkiego, potrzebie całościowego, koherentnego poglądu na świat i na miejsce człowieka w świecie. Nie mogą one jednak rościć sobie pretensji do miana nauki. W miarę rozwoju nauk szczegółowych dokonuje się wprawdzie naukowe opracowanie pewnych pojęć zaczerpniętych przez te nauki z metafizyki i dzięki temu metafizyczny pogląd na świat stopniowo zbliżać się będzie do postulowanego naukowego poglądu na świat. Ale zawsze będzie się do niego tylko zbliżał, ponieważ taki proces rozwojowy nie dobiegnie nigdy końca. Wynika to i z natury naukowego poznania i z natury naszego umysłu.

Wysuwając postulat naukowego uprawiania filozofii walczył Twardowski o jasność i precyzję twierdzeń filozoficznych i należyte ich uzasadnianie. Do pracy tego typu przygotować chciał badaczy przez właściwe zorganizowanie studiów filozoficznych. Studium filozofii wyprzedzać powinna zdaniem Twardowskiego „praca przygotowawcza, polegająca na przyswajaniu sobie znajomości metod naukowych w zakresie nauk specjalnych", i to zarówno metod nauk empirycznych jak i apriorycznych. „Kto zaś powie — pisze Twardowski — że w ten sposób wymaga się od filozofa za wiele, ten niech pamięta, że filozofia daje człowiekowi tyle, iż ma prawo wymagać od niego wiele, prawie za wiele" (*O przygotowaniu naukowym do filozofii*, w: *Rozprawy i artykuły filozoficzne*, Lwów, 1927, s. 194 n.). Jakież są te dary filozofii? Uprawianie filozofii to wedle Twardowskiego nie tylko rozwiązywanie pewnych teoretycznych zagadnień. To także droga pogłębiania się i doskonalenia moralnego, droga do niezależności wewnętrznej i panowania nad sobą. Być filozofem to nie tylko realizować pewne wartości intelektualne ale także moralne. Twardowski miał przed oczyma ideał mędrca starożytnego, wzorowany na postaci Sokratesa. I sam miał w sobie coś z Sokratesa: i w pasji nauczycielskiej, i w postulatach precyzji językowej, i w walce z relatywizmem, i w bezkompromisowości absolutystycznie pojmowanej etyki.

W pierwszym okresie swej działalności we Lwowie, tj. do wybuchu pierwszej wojny światowej, Twardowski stworzył ramy organizacyjne dla swej pracy na Uniwersytecie. Zorganizował pierwsze w Polsce seminarium filozoficzne, wyposażone w piękną bibliotekę (nawiasem mówiąc swoją własną przeniósł na Uniwersytet udostępniając ją studentom), założył pracownię psychologii eksperymentalnej, otoczył opieką Koło Filozoficzne „Czytelni Akademickiej". Wychował w tym okresie cztery generacje uczniów, wśród nich przyszłych profesorów nauk filozoficznych uniwersytetów w Polsce takich jak Jan Łukasiewicz, Tadeusz Czeżowski, Władysław Witwicki, Tadeusz Kotarbiński, Stanisław Leśniewski, Zygmunt Łempicki, Stefan Błachowski, Kazimierz Ajdukiewicz, Zygmunt Zawirski, żeby wymienić tylko niektóre znane nazwiska.

W miarę rozwoju życia filozoficznego we Lwowie rosła potrzeba rozbudowy jego ram organizacyjnych. W setną rocznicę śmierci Kanta 12 lutego 1904 r. rozpoczęło działalność pierwsze polskie Towarzystwo Filozoficzne, którego inicjatorem był Twardowski i któremu przewodniczył do chwili swej śmierci. W przemówieniu inauguracyjnym dał Twardowski wyraz swej postawie filozoficznej mówiąc: „Polskie Towarzystwo Filozoficzne nie będzie służyło żadnemu kierunkowi filozoficznemu wyłącznie, albowiem pragnie

objąć sobą wszystkie kierunki. Chce być wolnym od wszelkiej jednostronności, chce być jak najbardziej wszechstronnym. Jedynym dogmatem Towarzystwa będzie przekonanie, że dogmatyzm jest największym wrogiem wszelkiej pracy naukowej. Chcemy, aby wszystkie kierunki pracy i poglądów filozoficznych w naszym Towarzystwie ku jednemu zmierzały celowi: ku wyświetleniu prawdy. Drogą ku temu naukowy krytycyzm" („Przegląd Filozoficzny", VII. 2. s. 241). W r. 1911 rozpoczął Twardowski redagować i wydawać „Ruch Filozoficzny", pismo informujące o życiu filozoficznym w kraju i za granicą. I Polskie Towarzystwo Filozoficzne, i „Ruch Filozoficzny", choć w ograniczonym zakresie kontynuują do dziś wytyczone im przez Twardowskiego zadania.

Po przerwie spowodowanej przez pierwszą wojnę światową Twardowski podjął działalność filozoficzną na wszystkich wymienionych placówkach i wielu innych, które powstać mogły dzięki odzyskaniu przez Polskę niepodległości. Ale zawsze największą troską otaczał Uniwersytet, broniąc jego autonomii jako niezbędnej gwarancji niezależności nauki. Jedna z ostatnich publikacji Twardowskiego *O dostojeństwie Uniwersytetu*, wykład wygłoszony w czasie uroczystej promocji na doktora honoris causa Uniwersytetu Poznańskiego w r. 1933, zawiera myśli, które w świetle ponurych losów nauki w państwach totalistycznych dwudziestego wieku szczególną mają wymowę. Mówiąc o warunkach spełniania właściwych uniwersytetowi zadań, za które uważał, „odkrywanie coraz to nowych prawd i prawdopodobieństw naukowych oraz doskonalenie i szerzenie sposobów, które je odkrywać pozwalają", wypowiedział Twardowski te znamienne słowa: „Możność spełniania właściwych uniwersytetowi zadań jest uwarunkowana jego bezwzględną duchową niezależnością... I gdyby nawet wyniki pracy naukowej uniwersytetu były niemiłe tym, którym on zawdzięcza swój byt, nie wolno by w tym upatrywać uprawnienia do nakładania mu jakichkolwiek ograniczeń. Albowiem badania naukowe rozwijać się i owoce nieść mogą tylko wtedy, gdy nie są niczym skrępowane ani zagrożone". W tej samej publikacji streścił raz jeszcze Twardowski swój pogląd na filozofię i jej zadania. „Czyniąc przedmiotem swych badań samą prawdę — mówił — rozświetlając drogi do niej wiodące, tworząc teorię naukowego poznania, filozofia staje się sojuszniczką i przewodniczką wszystkich, którzy na jakimkolwiek polu dociekań ludzkich dążą ku prawdzie. Budzi w nas krytycyzm, który chroni nas od ślepego ulegania autorytetom, od wygodnego poprzestawania na miłych nam nawyczkach intelektualnych, a także od zbytniego zaufania w nasz ludzki, tak bardzo ograniczony rozum; każe nam domagać się jasności i ścisłości wszędzie tam, gdzie chodzi o stosowanie nauko-

wej argumentacji, a zwalczać wszelkiego rodzaju męty myślowe...; uczy nas prześwietlać liczne pojęcia, którymi posługują się nie wnikając w nie głębiej nauki szczegółowe, i pozwala nam uświadomić sobie nie mniej liczne założenia, którymi kierujemy się w rozważaniach i działaniach życia potocznego w codziennej jego praktyce".

Na czym polegał wychowawczy wpływ Kazimierza Twardowskiego na uczniów? Jakie cechy jego osobowości i jaki sposób postępowania sprawiły, że stworzył on pierwszą bodaj w Polsce filozoficzną szkołę? Szkołę nie w sensie grona rzeczników pewnego filozoficznego systemu (jak fenomenologowie, czy neokantyści), lecz w sensie środowiska respektującego pewne postulaty metodologiczne i posiadającego wspólny język naukowy. Nieraz zadawano sobie to pytanie, ale żadna na nie odpowiedź nie wydaje się wyczerpująca. Mówiono nieraz o żelaznej konsekwencji, z jaką wymagał od uczniów pełnienia obowiązków, o darze jasnego i precyzyjnego przedstawiania problematyki filozoficznej, o świetnej organizacji pracy, o umiejętności wdrażania uczniów do systematycznej, wytrwałej, prawdę tylko na celu mającej pracy. Mówiono, jak oddziaływał własnym przykładem. To wszystko prawda. Ale z tych opisów wymyka się jakaś rzecz istotna a trudna do nazwania, jak wszystko, co wykracza poza schematy racjonalnego ujęcia. Sprawa miłości. Twardowski w swym jakże racjonalnie obmyślonym i stale rozumnym namysłem kierowanym i kontrolowanym działaniu służył celom, które gorąco ukochał. Miłość dwóch ideałów: prawdy obiektywnej i moralnego dobra, szła u niego w parze z ukochaniem młodzieży. „Starałem się tchnąć w wasze dusze to, co jest najlepszą cząstką mojej duszy własnej: szczere ukochanie pracy, gorące umiłowanie prawdy i usilne dążenie do sprawiedliwości". Te słowa wypowiedział w przemówieniu, w którym dziękował uczniom za wręczony mu — gdy się żegnał z Uniwersytetem — medal pamiątkowy z napisem „Discipulorum amor et pietas". Wielkie i gorącym uczuciem przepojone serce, z którego pełności czerpaliśmy wszyscy, uczyniło z Twardowskiego łowcę dusz ludzkich na miarę Sokratesową. Ono to właśnie wytworzyło nierozerwalną więź, łączącą uczniów z mistrzem i uczniów między sobą, więź przyjaźni. I to chyba także prócz innych rysów, które starałam się zasygnalizować, jest tytułem do nazwania Twardowskiego „mistrzem naszych czasów".

Ks. dr MICHAŁ HELLER

„E RÓWNA SIĘ MC KWADRAT"

1. Albert Einstein — jego fajka, długie włosy i zamiłowanie do skrzypiec — stał się symbolem rewolucji naukowej, jaka dokonała się u progu naszego stulecia. Einsteinowska teoria względności wyprowadziła z impasu XIX-wieczną elektrodynamikę i stworzyła nowoczesną fizykę relatywistyczną. W początkowej fazie swojego istnienia teoria względności była przedmiotem zaciętych sporów i dyskusji. Zresztą przyznać trzeba, że bardziej wśród popularyzatorów nauki oraz filozofów niż wśród fizyków — fachowców. Dziś relatywizm fizykalny zdobył trwałą pozycję w nauce. Współczesna fizyka bez teorii względności jest w ogóle nie do pomyślenia.

Obecnie sytuacja w fizyce jest mniej więcej następująca: istnieją obok siebie i prawie niezależnie od siebie dwa wielkie działy — teoria względności i tzw. mikrofizyka (mechanika kwantowa, fizyka cząstek elementarnych itp.). Pierwszy jest niemal w całości dziełem Einsteina. W drugim Einsteina zalicza się również do gwiazd pierwszej wielkości. Twórca teorii względności do końca życia pracował nad zjednoczeniem całej fizyki w jedną unitarną teorię pola. Niestety bez wyraźnych sukcesów. Ale program ten do dziś pozostał marzeniem fizyków.

Fizyka przeobraża naszą kulturę, cywilizację, a nawet codzienne życie. Tego oczywistego stwierdzenia nie potrzeba udowadniać. I znowu za symbol tych przemian uważa się niekiedy formułę $E = mc^2$. Einstein wyprowadził ją jako wniosek ze szczególnej teorii względności. W 1905 r. pisał: „Masa ciała jest miarą zawartej w nim energii; jeżeli energia zmienia się o wielkość L, to masa zmienia się odpowiednio o wielkość $L/9.10^{20}$, przy czym energię wyraża się tu w ergach, a masę w gramach. Nie można wykluczyć możliwości, że teorię uda się potwierdzić w przypadku ciał, których zawartość energetyczna zmienia się w dużym stopniu (np. w przypadku soli radu)" (*Ist die Trägheit eines Körpers von seinem Energieinhalt abhängig*, „Ann. Phys.", 18, 1905, 641). Tym razem Einstein się pomylił — nie na radzie, lecz na uranie udało się sprawdzić teorię. Efekt zmiany masy w energię występuje m. in. w bombie atomowej.

2. Jeden z tomów serii wydawniczej pod redakcją A. Schlippa, poświęconej współczesnym wielkim myślicielom, nosi tytuł: *Albert Einstein: philosopher-scientist* (New York 1957). Istotnie, dzieło

Einsteina nie ogranicza się do terenu samej fizyki, ma również doniosłe znaczenie dla filozofii. Zagadnienia ruchu, czasu i przestrzeni tradycyjnie należały do dziedziny zainteresowań filozofii przyrody. Teraz wypowiedziała się na ich temat fizyka. I filozof nie może tego faktu ignorować. Warto przytoczyć utrzymaną w popularnym tonie wypowiedź Einsteina dotyczącą jego „filozofii przestrzeni": „Do zrozumienia pojęcia przestrzeni istotne wydają się następujące uwagi. Możemy tworzyć nowe ciała przykładając ciała B, C, ... do A; mówimy wtedy, że przedłużamy ciało A. Przedłużając odpowiednie ciało A, możemy je połączyć z dowolnym innym ciałem X. Zbiór wszystkich przedłużeń A będziemy nazywali 'przestrzenią ciała A'. Prawdziwe jest zatem twierdzenie, że wszystkie ciała znajdują się w 'przestrzeni (dowolnie obranego) ciała A'. W ten sposób nie możemy mówić o przestrzeni w ogóle (abstrakcyjnej), a tylko o 'przestrzeni należącej do ciała A'. Skorupa ziemska, odgrywająca dominującą rolę w naszym codziennym doświadczeniu przy określaniu względnych odległości między ciałami, doprowadziła do wytworzenia się abstrakcyjnego pojęcia przestrzeni, które nie daje się jednak utrzymać". (*Istota teorii względności*, Warszawa 1958, s. 9—10). Czas i przestrzeń w „filozofii Einsteina" stały się czymś względnym, związanym istotnie z materią. Jeżeli nie ma materii, nie ma również przestrzeni ani czasu.

3. Filozofów przeraża czasem nazwa: „teoria względności". Tymczasem Einsteinowska teoria nie ma nic wspólnego z relatywizmem teoriopoznawczym, kantyzmem (bo i o to ją posądzano), czy z jakimkolwiek filozoficznym idealizmem. Jako filozof Einstein był realistą. „Jestem przekonany — pisał — że filozofowie wywarli szkodliwy wpływ na rozwój myśli naukowej, przenosząc niektóre podstawowe pojęcia z dziedziny doświadczenia, gdzie znajdują się one pod naszą kontrolą, na nietykalne wyżyny aprioryzmu. Nawet jeśli się okaże, że świata idei nie można wydedukować z wrażeń na drodze czysto logicznej, że jest on w pewnym sensie tworem umysłu ludzkiego, bez którego nie ma nauki, to mimo wszystko świat idei będzie zawsze równie mało niezależny od naszych doświadczeń jak odzież — od kształtu ludzkiego ciała. W szczególności jest to prawdziwe w odniesieniu do pojęć czasu i przestrzeni, które fizycy pod wpływem faktów musieli zdjąć z Olimpu rzeczy a priori, uściślić je i przystosować do obecnych potrzeb" (*Istota teorii względności*, s. 9). Względność (relatywizm) w fizyce oznacza jedynie i tylko to, że pomiary pewnych „wielkości" fizycznych (położenie, w którym coś się znajduje, czas, w którym coś zaszło itp.) mogą być wykonane wyłącznie względem konkretnego układu odniesienia, a nie w sposób absolutny,

tzn. niezależny od układu odniesienia. Teoria Einsteina nazywa się teorią względności, ponieważ wykryła, że wielkości względnych jest więcej niż dotychczas sądzono, chociaż w pierwszym rzędzie interesują ją właśnie wielkości absolutne, tzw. niezmienniki (szczególna teoria względności jest nie czym innym jak tylko teorią niezmienników względem przekształceń Lorentza). Niezmienniczo zachowuje się np. czasoprzestrzeń.

4. Wymienianie wszystkich zasług Einsteina dla naszej naukowej kultury w ramach krótkiej wypowiedzi jest zadaniem niewykonalnym. Wystarczy odwołać się np. do pełnej erudycji monografii o Einsteinie pióra B. G. Kuzniecowa (B. G. Kuzniecow, *Albert Einstein*, Warszawa 1966, Biblioteka Problemów). Warto jednak pamiętać, że na wielu zagadnieniach, które dziś uważamy za ostatecznie rozwiązane (a przynajmniej za właściwie ustawione) w dużej mierze zaciążył autorytet twórcy teorii względności. Wymieńmy chociażby problem metodologicznych kryteriów wyboru naukowej teorii, stosunek matematyki do wiedzy doświadczalnej i inne.

5. Myśliciele chrześcijańscy drugiej połowy XX wieku kładą duży nacisk na immanencję Boga w świecie. Bóg nie jest kimś nie z tego świata, czy też kimś poza tym światem. Bóg jest sednem wszystkiego, co istnieje. Czy Einstein przeczuł ten styl myślenia o Bogu, czy też takie myślenia o Bogu w jakiś sposób pochodzi od Einsteina? Być może jedno i drugie. Einstein często mówił o Bogu. O zdumienie przyprawiał go fakt, że przyrodę w ogóle można badać, że u jej dna leży nie chaos, lecz prawidłowość. I tu właśnie pojawiał się Bóg Einsteina. „Kiedy Einstein mówi o Bogu, zawsze ma na myśli wewnętrzną spójność i logiczną prostotę praw przyrody" (L. Infeld, *Szkice z przeszłości*, Warszawa 1964, s. 68). Bóg, jakim Go widział Einstein, jest immanentny, tkwi w materialnym świecie. „Einstein zwykł mawiać: Pana Boga nie obchodzą nasze trudności matematyczne. On całkuje empirycznie" (tamże).

BOHDAN POCIEJ

KANT, LEŚMIAN I BACH

Chciałbym tu mówić nie o jednej postaci, ale o trzech twórcach, mianowicie o Immanuelu K a n c i e, Janie Sebastianie B a c h u i Bolesławie L e ś m i a n i e. Dziwne to zapewne na pierwszy rzut oka zestawienie, postaram się je więc w trakcie swojej wypowiedzi uzasadnić i wykazać, że nie jest ono przypadkowe.

Mój głos na tym spotkaniu, to wypowiedź kogoś, kto jest „wplątany" w trzy dziedziny równocześnie: muzykę, filozofię, literaturę. W pierwszą dziedzinę — niejako zawodowo, w dwie dalsze — po amatorsku. Stąd może, między innymi, mój zaskakujący wybór. Czy ci właśnie twórcy oddziałali na mnie, na moją „drogę życiową" najsilniej? O tym sam bym, doprawdy, nawet nie potrafił powiedzieć... Mógłbym przecież wskazać szereg innych postaci — pisarzy, filozofów — których oddziaływanie było równie silne, jeżeli nie silniejsze...

Chodzi tu jednak o pewien przykład, o coś, co mógłbym uogólnić. Chodzi o szczególną rolę wiodącą w kulturze. I nie jest tu istotne, czy ta rola została w pełni zaktualizowana, najważniejsza jest jej możliwość.

Określmy tę rolę bliżej: polega ona na rozbudzaniu i stałym pogłębianiu intuicji metafizycznej, poczucia metafizyczności istnienia, lub — jak to nazywał Witkacy — uczuć metafizycznych.

Rzeczywistość — świat — w moim odczuciu nie jest chaosem; jest ona — wierzę w to — uporządkowana podług niewzruszonej i absolutnej hierarchii wartości; inaczej mówiąc — zhierarchizowana według stopni doskonałości, a jej miarą najwyższą jest i d e a ł; ideał — pojęcie graniczne „funkcjonujące" we wszystkich dziedzinach rzeczywistości, wszystkich bytach; optimum, pełnia, cel z natury nieosiągalny, ale wyznaczający kierunek każdego prawdziwego dążenia i rozwoju.

Pojęcie ideału — a pojmuję go w sensie zbliżonym do Kantowskiego — przybliża nas do istoty m e t a f i z y c z n o ś c i.

Pojmuję metafizyczność przede wszystkim może najbardziej dosłownie, „etymologicznie": jako to, co jest p o z a w s z e l k ą f i z y c z n o ś c i ą, czyli poza doświadczeniem, miarą, sprawdzeniem, poza zmysłami, widocznością, naocznością. Jako coś, co nas stale przekracza, przerasta, coś, co jest zawsze poza naszym zasięgiem, czego nigdy nie będziemy mogli dotknąć ale ku czemu, ku poznaniu czego, zwraca się stale najgłębsza i najważniejsza

część naszej istoty. Jako coś, co jest naszą największą tęsknotą...

To coś, nie tkwi jednak bynajmniej w zaświatach, nie jest od nas nieskończenie przestrzennie oddalone; przeciwnie — jest stale wokół nas i w nas, a to „coś" i nasz stosunek do tego czegoś określa może najlepiej jeden zwięzły zwrot: tajemnica istnienia; zdumienie nad samym faktem istnienia.

Pierwszym stopniem „racjonalizacji" intuicji metafizycznych jest więc pytanie o rację istnienia („dlaczego istnieje w ogóle coś a nie raczej nic"?).

Być może tu jesteśmy u wspólnych źródeł filozofii i sztuki, intuicji filozoficznej i intuicji artystycznej. Filozofia rodzi się ze zdziwienia nad istotą istnienia. Sztuka rodzi się z podobnego zdziwienia, bardziej tylko może „uszczegółowionego" — rodzi się ze zdziwienia nad istotą i pięknem istnienia...

Wracam do moich trzech nazwisk. Dwa z nich wziąłem z dziedziny sztuki — muzyki i poezji. Lecz już przez samo zestawienie tych postaci z postacią wielkiego filozofa chciałem dać wyraz moim poglądom na istotę sztuki, na to, co w sztuce w ogóle najważniejsze i bez czego sztuka mało mnie interesuje.

To coś, to pierwiastek metafizyczny, jakości metafizyczne, wartości metafizyczne... Tak pojęta sztuka rodzi się zawsze z jakiejś metafizycznej wizji świata, z całościowej intuicji rzeczywistości — i, w swym oddziaływaniu, ku tej wizji z powrotem nas kieruje...

Wymieniając owe trzy sławne nazwiska dotknąłem — tak mi się przynajmniej wydaje — trzech punktów metafizycznej postawy wobec świata, inaczej mówiąc — trzech sposobów uprawiania metafizyki: przez analizę samej metafizyki i refleksję nad nią; poprzez tworzenie konstrukcji czysto dźwiękowych, muzycznych; poprzez tworzenie wizji poetyckich.

Kanta pojmuję nie jako „likwidatora" czy „przeciwnika" metafizyki, ale jako kogoś, kto metafizykę właśnie uczynił wielkim, nadludzkim tematem całej swojej filozofii, swego systemu i metody; kogoś, kto nieustępliwie, uparcie, z genialną dociekliwością i konsekwencją — często potykając się o oporny, nieposłuszny, nie nadążający za myślą materiał języka — dąży do odkrycia i zbadania źródeł wszelkiej metafizyczności, wszelkich dążeń i pragnień metafizycznych w umyśle ludzkim. Z czegóż bowiem wypływa ów — stale podkreślany — podział na dostępne nam zjawisko i — absolutnie nieprzenikliwą, niedostępną „rzecz samą w sobie"; z czegóż płynie poczucie owej niewzruszonej granicy między tymi dwiema sferami rzeczywistości, jeśli nie z uświadomienia sobie najgłębszej metafizyczności bytu, istnienia i naszej ograniczoności poznawczej wobec istniejącego, wobec tajemniczego jądra rzeczywistości!

Przypadek Kanta jest chyba jedyny w dziejach filozofii; tkwiło w nim jakby dwóch ludzi: jeden — filozof w najgłębszym sensie metafizyczny; drugi — krytyk filozofii najwnikliwszy i najmądrzejszy z tych, jacy w dziejach ludzkości zaistnieli, jej analityk najbardziej przenikliwy...

Bach — prócz tego, że jest na pewno największym twórcą muzycznym w historii naszej kultury, twórcą, które może pojawić się w cyklu historii tylko raz — jest dla mnie najbardziej metafizycznym kompozytorem wszystkich czasów.

Takie sformułowanie budzić może pewną, zrozumiałą zresztą, nieufność i kojarzyć się z ową literacką „filozofią" muzyki, jaką uprawiano zwłaszcza w XIX wieku. Dla mnie jednak metafizyczność jest chyba najlepszym kluczem do zrozumienia wielkości Bacha i do wyjaśnienia — o ile to jest możliwe — istoty jego sztuki.

Otóż w samym rdzeniu twórczości Bacha tkwi pewna niezmiernie ważna idea i koncepcja formy muzycznej; pewien pra-wzór, pewna pra-zasada kształtowania muzyki; wywodząca się jeszcze z polifonii średniowiecza. Wcielenia i metamorfozy tej idei śledzić możemy najlepiej w utworach polifonicznych Bacha, w jego muzyce organowej i klawesynowej; a niejako spełnieniem ideału jest tu ostatnie dzieło *Kunst der Fuge.*

Owa koncepcja i idea formy wynika — jeżeli to można tak określić — z wizji świata, opartej na niewzruszonej wierze w „harmonię wprzód ustanowioną". Jest w tej wizji pewne wyobrażenie kulistości — jako symbolu pełni i najwyższej doskonałości, jest również głębokie poczucie nieskończoności i wieczności. Ta wizja jest w swej istocie metafizyczna i jeżeli byśmy chcieli szukać analogii, a także może pewnych źródeł filozoficznych, to powiemy, że Bachowskie wyobrażenie świata wyrasta jakby z naczelnych założeń systemów dwóch przede wszystkim filozofów: Spinozy i Leibniza. Ze Spinozy „przejął" jakby Bach głębokie poczucie nieskończoności i „monizm" — wszak centralna forma muzyczna u Bacha — fuga — jest najczystszą realizacją zasady monizmu na gruncie muzyki; z Leibniza — „harmonię z góry ustanowioną". To jest najbardziej zasadniczy aspekt metafizyczności Bacha. A są przecież i inne aspekty. Wszak w swym oddziaływaniu muzyka ta raz po raz odsyła nas do tego, co wieczne, idealne, tego, co w swej istocie niedocieczone, niewypowiedziane — czyli budzi w nas uczucia metafizyczne. Wszak muzyka ta jest wprost przesiąknięta — nie dla wszystkich dziś już niestety czytelną — symboliką religijną!

I wreszcie — Leśmian. Nie znam poety bardziej metafizycznego, a równocześnie — nie znam poety bardziej (jeżeli chodzi

o samą istotę poezji) — czystego. I tu znajduję potwierdzenie mojego poglądu: że metafizyczność przynależy do samej istoty poezji, że tkwi ona u podstaw poetyckiego widzenia, ujęcia wizji świata.

Stałymi obsesjami poezji Leśmiana są: dziwność istnienia i nicość. Dziwność istnienia — najsugestywniejsza może w *Łące*, *Ogrodzie Pana Błyszczyńskiego*, *Balladach* — wyraża się w różnych elementach tej poezji: w jej nowych słowach, w przedstawionych tu formach istnienia — owych Leśmianowskich stworach — bytujących na skraju niebytu, a przecież tak konkretnych..., w całej dyszącej niesamowitym życiem bujnej i drapieżnej przyrodzie, która jest główną materią twórczości Leśmiana... Ów niesłychanie sugestywny, nieraz przeraźliwie pokraczny konkret Leśmianowski jest ciągle na granicy realności! I jakże charakterystyczne jest tutaj owo — by wspomnieć na przykład *Eliasza* — dochodzenie do nicości, ów proces nicestwienia, schodzenie w głąb po stopniach intensywniejącego niebytu. Dochodzimy tu do miejsca, w którym równocześnie — zaczyna się i kończy wszelka metafizyka pojęta jako poezja, do miejsca, w którym „czysty Byt i czyste Nic są jednym i tym samym"...

Prof. dr ANDRZEJ GRZEGORCZYK

PUNKTY ZACZEPIENIA

Pytanie o nie, to zachęta do niełatwej autoanalizy. Wychowanie rodzinne, dobry zespół szkolnych nauczycieli, wreszcie całokształt narodowej kultury mogły znacznie bardziej zaciążyć na psychice, niż później spotkani ludzie wybitni i świadomie wybrani mistrzowie.

W dzieciństwie i młodości po wpływie rodziców drugie miejsce przyznałbym wpływom środowisk: rodzinnego w szerokim sensie, szkolnego, młodzieżowego, narodowego i religijnego. Tworzą one „materię życia", możliwości, z których korzystamy według późniejszych, własnych, coraz bardziej świadomych wyborów. Nie byłem nigdy „chrześcijaninem z wyboru", jak lubią się wyrażać niektórzy (chyba niesłusznie, bo człowiek nie wybiera, tylko zostaje wybrany, powołany do istnienia w tych właśnie warunkach, które są mu dane). Nikt nie wybiera rodziny, kultury, epoki, a mało kto i wtórnie: środowisko, ojczyznę, religię. Te rzeczy

stanowią punkt wyjścia. Materiał do dalszej obróbki. Obróbki zarówno przez bunt, jak i przez twórczą kontynuację.

Wiele z własnych odczuć zawdzięczam przede wszystkim stale żywej i wyczulonej wrażliwości mojego Ojca. Każdy przez niego odczytany wiersz był dla mnie wielkim przeżyciem, odsłonięciem nowych wartości. Poza tym w czasach szkolnych i wojennych (które były jednocześnie uniwersyteckimi) nie oddziałał na mnie nikt jako indywidualność. Żaden autor, ani żaden spotkany człowiek. Autorzy byli elementami składowymi nauki, lub ideologii środowisk. Nie mieli indywidualności. Ulegałem oczywiście modom i snobizmom: arystotelesowsko-tomistycznej, logistycznej, neopozytywistycznej. W wersjach eklektycznych, pozbawionych indywidualności. Teologowie w czytaniu byli niewiele ciekawsi od szkolnych katechetów. Tradycyjna pedagogika katolickich organizacji utrudniała, jak mi się zdaje, zarówno powstawanie indywidualności, jak i ich wpływ, na korzyść dość szablonowego ideału. Nastrój solidarności narodowej okresu okupacji również dawał przewagę zbiorowości nad jednostką. Poza tym, żeby ocenić czyjąś indywidualność i z niej świadomie skorzystać, trzeba samemu być już pewną indywidualnością. Gdy po wojnie zacząłem myśleć samodzielniej i opierać się szablonom, wtedy dopiero zauważyłem wokół siebie wiele interesujących jednostek.

Wychowanie, szablony kulturowe, szkoły, ideologie i wyznania są przede wszystkim po to, żeby z nich wychodzić, sprzeciwiać się, przekraczać. Psychologowie, wydaje mi się, nie doceniają rozwoju ludzi w wieku dojrzałym. Polega on chyba głównie na kryzysie szablonów i powstawaniu własnych świadomie wybranych reakcji i odczuć. Między 25 a 30 rokiem życia powstaje pierwsza mała stabilizacja ideałów i codziennych reakcji, która nie przeszła jeszcze przez ogniową próbę poważnych doświadczeń i osobistej odpowiedzialności. Potem przychodzą doświadczenia: małżeństwo, praca, wychowywanie dzieci, rywalizacja, konflikty, egoizmy i nieuczciwości spotykane na każdym kroku, a o których nie mieliśmy pojęcia, wreszcie nieszczęścia i własne błędy. Życie zaczyna być trudne, trzeba ciągle na coś się decydować i ponosić konsekwencje. Każda decyzja prowadzi przy tym zwykle do następnej sytuacji, w której musimy świadomie brnąć dalej, lub też zdobywać się na nowy wysiłek zmiany stanowiska. Los nie pozwala nam poprzestać na jednym wyborze, ale je mnoży i doprowadza sytuacje do skrajności. Ktoś, kto pragnie wytrwać w konformizmie, zostaje coraz bardziej omotany i pogrążony. Odsuwając od siebie czas próby szykujemy sobie tylko trudniejszą sytuację w przyszłości, gdy doszedłszy do granic uległości tylko heroizmem będzie można uratować się od hańby.

Takie jest, mam wrażenie, doświadczenie wewnętrzne mojego pokolenia i trudno tu znaleźć mistrza. A jednak 14 lat temu spotkałem kogoś, kogo właśnie w sprawach etycznych mogę nazwać swoim mistrzem. Jest nim Jean Goss, lepiej może powiedzieć: para małżeńska — Jean i Hildegarda Goss Mayr. Ona humanistka z wyższym wykształceniem, on pierwotnie kolejarz, potem oboje działacze w międzynarodowych organizacjach pacyfistycznych i chrześcijańskich. Widuję ich raz, lub dwa razy na rok i zawsze zyskuję coś niezmiernie ważnego i aktualnego, do zrealizowania od zaraz. Jest to postawa nie gwałcenia (*non violence*), miłości, ofiarności, zastosowana do wszystkich spraw życia. Najlepsza znana mi cząstka społecznej myśli chrześcijaństwa Zachodu. Uzupełnieniem jej jest zastrzyk duchowości wschodniej, który otrzymuję również od ludzi mojego pokolenia: Jerzego Klingera i Jerzego Nowosielskiego. Bo chociaż Ewangelia przekazuje nam wizję sądu ostatecznego, jako sądu z czynów społecznych, to jednak również w Kościele wielkiej sztuki, religii lub natury doznajemy czegoś, co można nazwać metafizyczno-kontemplacyjnym przeżyciem pojednania, usprawiedliwienia, lub przynajmniej jego nadziei...

W sferze bardziej zawodowo-intelektualnej pierwszym i najważniejszym mistrzem świadomie uznanym był dla mnie Tadeusz Kotarbiński. Z całego nurtu analityczno-pozytywistycznego pierwszej połowy XX wieku on stworzył system najbardziej zwarty, konsekwentny i obejmujący całość filozofii. Metodę logicznej analizy doprowadził do perfekcji i uparcie stosował w każdej sytuacji. Od formowania najprostszych zdań do wielkich decyzji światopoglądowych i życiowych, wszystko ujęte zostało w jeden system, w którym żadnego niemal wyrazu nie można zastąpić innym, a użycie każdego prawie wyrazu zostało sformalizowane. Odwaga zdecydowania się na dziwactwo, aby móc swoje doświadczenie myślowe, swoją wielką przygodę intelektualną (i nie tylko intelektualną) doprowadzić do końca, nie cofanie się przed najskrajniejszymi konsekwencjami, ale śmiałe ich ukazanie, świadomość metodologiczna posunięta do ostateczności — to jego cechy wyjątkowe i imponujące. Cenię wielkie programy i syntetyczne systemy, chociaż konsekwentne trzymanie się jednej drogi, z punktu widzenia przeciętności, prowadzi do dziwactwa, a wielki wysiłek zwrócony w jednym kierunku powoduje zwykle ograniczenie, a nawet prymitywizm w innych. Rozwiązania Kotarbińskiego wydają mi się dziś niedostateczne, często zbyt upraszczające, rzekłbym powierzchowne. Mam jednakże wrażenie, że przejąłem od niego zasadniczą metodę myślenia i kontynuuję ją na własny sposób, metodę analityczną, mocno opartą o logikę i empirię, dającą równocześnie największą gwarancję intersubiektywności w świecie

współczesnym, wychowanym na naukach empirycznych. Nie ufam, choć im kiedyś ulegałem, myślicielom hermetycznym, nawet gdy olśniewają paradoksem. W egzystencjalizmie widzę dziś masę efekciarstwa. Myśl, której nie można uprzystępnić, ani przetłumaczyć na inny język nie wydaje mi się stanowić poważnej zdobyczy. Z drugiej jednak strony filozofia, jako twórczość społeczna, ma niewątpliwie podwójny charakter. Jest nie tylko rodzajem nauki, ale również sztuką ekspresji w konwencji pojęć abstrakcyjnych (coś w rodzaju abstrakcyjnego malarstwa). I jako taka jest sztuką bardzo trudną, żądamy od niej bowiem zarówno czystości myślowej, jak i głębokiej refleksji.

O wielu autorach potrafię powiedzieć, że zyskałem od nich jakąś jedną, lub kilka myśli, które włączyłem do swojego systemu. Od Simone Weil np. myśl o oczyszczającej funkcji ateizmu i łasce, która wyrywa nas z ociężałości. Od Teilharda de Chardin o mistycznej funkcji natury. Chociaż oddziałali na mnie głównie ludzie współcześni, byli to jednak tacy, którzy umieli w sobie podsumować doświadczenia poprzednich pokoleń i wielkie tradycje kulturalne. Wielu autorów i przyjaciół miało też na mnie wpływ, chociaż nie mogę im przypisać żadnej wyraźnej tezy. Mam jednak poczucie, że od każdego człowieka w chwili głębszego kontaktu zawsze coś zyskuję. Demonstruje mi on jakąś wartość, coś wnosi do mojej wizji świata, jakieś własne doświadczenie, które koniecznie trzeba „uchronić od zapomnienia". Z tym też nastawieniem staram się dotrzeć do wielu ludzi, ale nie umiem, a i oni też często zamykają się. Świadomie (lub nie) ograniczają się do zewnętrznej działalności, uciekają, jakby powiedział Kiergegaard w sferę obiektywizacji: organizują, redagują, opowiadają anegdoty, sypią dowcipami, wyrażają się efektownie i paradoksalnie, ale nie ujawniają swej istoty. A przecież najważniejsi i najciekawsi na świecie są ludzie i mam wrażenie, że każdy przeniknąwszy w siebie i rozciąwszy wszystkie swoje otoczki może dać z siebie coś niepowtarzalnego i jedynie cennego, świadectwo swojego najgłębszego doświadczenia losu.

Nauczyciele matematyki oddziałali na mnie zbiorowo, byli bowiem do siebie w istotny sposób podobni, w tym co ujawniali na zewnątrz. Wszyscy pełni uwielbienia dla piękna swojej nauki, pełni pasji badawczej i bezinteresownej ciekawości, przy tym uczynni, życzliwi, nawet ofiarni, ale nie wykraczający zasadniczo poza naukę, inne, choćby najgłębsze zainteresowania traktujący jako hobby. Pod tym ostatnim względem ciągle mam wrażenie, że do nich nie pasuję. Pasji matematycznej nie mogę oddać się bez reszty. Przeżywam, zwłaszcza w momentach wielkich zewnętrznych wydarzeń, czczość pięknych technicznie konstrukcji matema-

tycznych, w porównaniu ze sprawami humanistycznymi. Zarzuciłbym może nawet swoim nauczycielom, że (na skutek pewnej, być może, obojętności na filozoficzny aspekt badań) dopuścili do (być może nieuchronnej) pewnej zmiany postawy badawczej w młodym pokoleniu. Zamiast badaczy o wyraźnych zainteresowaniach przedmiotem stajemy się zbyt często wyczynowcami. Same zainteresowania przestają kogokolwiek pasować na uczonego. Liczą się tylko wyczyny. Klasyczne działy wykładamy wprawdzie dydaktycznie poprawnie, ale zbyt często jako materiał nieciekawy, który trzeba wykuć, ażeby za kilka lat dojść do rzeczy ciekawych, czyli nowych, nie rozwiązanych, które po rozwiązaniu zbyt prędko znowu zostają uznane za nieciekawe. Tego typu nastawienie techniczno-sportowe, (sprzyjające postawie komercjalnej), antyhumanistyczne, czy nawet nihilistyczne poznawczo, spotkać można dziś w każdej nauce, nawet najbardziej „humanistycznej" według dawnych podziałów. Staram się temu oprzeć. Postanawiam wykładać rzeczy znane jako ciekawe. Cieszyć się z ujrzenia prawdy starej i oczywistej. Przywrócić świeżość spojrzenia na wiedzę zastaną. To można, ale wtedy, gdy się patrzy na świat trochę filozoficznie. Gdy się widzi w twierdzeniu odkrycie rzeczywistości. Gdy się ceni ogólną wizję świata matematycznego, a nie tylko spryt rozwiązywaczy. Potrzebni są wizjonerzy. Oni może bardziej zmieniają obraz nauki, niż technicy rozwiązywacze. Kurt Gödel był wizjonerem, choć w podręcznikach figuruje już tylko po prostu jako autor twierdzeń. Wiedza podręcznikowa nie przekazuje żywego dramatu poznawania. Niedawno byłem świadkiem, jak jeden rozwiązywacz z podstaw matematyki (G. E. Sacks) złożył hołd wizjonerowi z tej dziedziny mówiąc prawie dosłownie w ten sposób: „Póki nie znałem Kreisela dowodziłem wielu twierdzeń, ale nie wiedziałem po co i czemu właśnie takich; odkąd poznałem Kreisela, nie dowiodłem wprawdzie nowych, ciekawych twierdzeń, ale wiem, jak powinny wyglądać twierdzenia matematyczne i po co ich dowodzić".

Takie jest moje świadectwo o punktach zaczepienia w epoce wielkich doświadczeń, z których syntezę pokolenie moje powinno przekazać i nie wiem, czy zdoła.

STANISŁAW LEM

WIZJA FILOZOFA NA KRZE

Proszę Państwa, nieskończona jest ilość wymiarów przestrzeni konfiguracyjnej, w której można umieścić punkt oglądu tego, co zostało do tej pory powiedziane. Przecież od nazwisk takich jak Święty Tomasz, Platon, Arystoteles idą korzenie w głąb całego uniwersum ludzkiej myśli, tak że właściwie należałoby tu przynieść biblioteki całego świata i wtedy — żartuję — dałoby się jako tako należycie omówić i uporządkować te sprawy. Więc usadowię się na przeciwnym biegunie osi i pozornie wcale nie będę mówił o tych myślicielach.

Wyjdę od tego, co mnie w tej chwili zajmuje, mianowicie piszę teraz książkę związaną z problematyką futurologii, więc muszę ogarniać autorów, budujących prognozy bytu ludzkiego tak daleko w przyszłość, jak się tylko da. Chciałem znaleźć filozofa, który byłby niejako przeciwwagą, przeciwstawieniem zawodowców futurologii i na zasadzie próbki losowej wziąłem sobie Marcusego. Otóż to jest człowiek wykształcony humanistycznie i filozoficznie, więc niejako dziedzic we współczesności wielkich, dawnych prac systemowej filozofii, jest to człowiek, dzisiejszym światem, jego urządzeniami, wszechstronnie zniesmaczony i niezadowolony, a przeciwko sobie ma ów potężny klan futurologów, których na prawach reprezentatywności niechaj przedstawia Herman Kahn. Na planie czysto formalnym różnica między płodami futurologii i filozofii jest taka, że każdy kierunek filozoficzny, każda szkoła dopracowuje się pewnego jednego systemu, że w jego ramach padają ustalenia pretendujące do jedyności, natomiast świadomy rzeczy futurolog nie buduje prognozy jedynej, lecz dostarcza całego ich zbioru alternatywnego. Zarówno filozofia bytu jak i powinności w obrębie każdej szkoły historycznie powstałej lub istniejącej powiada, że jest tak a tak, i że ponadto winno być tak a tak. Natomiast futurolog dostarcza nie samych tylko prognoz, niby astronom, przepowiadający kolejne zaćmienia słońca, lecz przynosi przepowiednie zmieszane z zaleceniami i ostrzeżeniami niejako w jednym opakowaniu. Dla futurologów tego kierunku, który dzisiaj jest siłą wiodącą, a nazwisko Kahna to jedynie umowny znak, dotykający tego, co w wysiłkach tych podobne do siebie, naprawdę liczą się tylko wartości instrumentalne.

Futurologom tym wydaje się, że, ponieważ nie przyznają się do

żadnej konkretnej szkoły filozoficznej w zakresie wartościowania zwłaszcza, to tym samym wydobyli się niejako z obrębu typowych sporów filozoficznych, dotyczących wartości, pozostawili je za sobą, jako przestarzałe rupiecie. W praktyce są, jak to można łatwo wykryć, eklektykami, a klejem, łączącym kawałki, brane z różnych doktryn, jest dla nich wąski pragmatyzm. Konstruując prognozy, budując te światy przyszłości — raz standardowe, a raz uwzględniające odchylenia od standardu, traktują oni fenomeny kultury jako drugo, a nawet trzeciorzędne. Jeśli nie zważać na ich werbalne zastrzeżenia i komentarze, mają kulturę za pozbawioną wszelkiej autonomii, nie uważają jej nawet za smar, który w maszynie ma amortyzować współpracę kół zębatych. Przeciw tym praktykom, świadomy rzeczy, staje filozof, który reprezentuje tradycje myśli ontycznej i aksjologicznej, przy czym okazuje się całkowicie bezsilny wobec futurologów. Nie tylko w tym sensie oczywistym, że nie jest, jak tamci, finansowany przez potężne korporacje, że nie stoją za nim koła rządzące. Przede wszystkim jest dlatego bezsilny, ponieważ oceanowi wykrytych korelacji i trendów, statystykom, formułom, potrafi przeciwstawić tylko swoje veto i miota gromy na to, co się tak często nazywa dziś „establishment". Tym samym człowiek, przyznający się do wartości nieinstrumentalnych, tych, jakimi kultura stoi, z którym radbym sympatyzować, okazuje własną bezradność, ponieważ oburzenie moralne może być wstępnym impulsem, budzącym z letargu, wzywającym do pracy myślowej, ale nie może zastępować realnych programów działania. Sytuacja takiego obezsilnienia filozofii drażni mnie i przeraża dlatego, ponieważ ja, dochodząc do niej drogami pozaakademickimi, prywatnie, nigdym nie uważał, że to jest dyscyplina, zdolna wyłącznie podawać informacje trzcinom pascalowskim, że właściwie jedyną rolą filozofii jest powiadamiać tę trzcinę, kto i co ją łamie, i że kiedy to robi, rola jej już jest wypełniona. Jeżeli nie jest tak, jak to wyglądało dawniej, że byt mamy dany niekwestionowalnie i najwyżej wypada go opisywać, lecz jest tak, że możemy go kształtować na niewyobrażalną wielość sposobów, to w sytuacji podobnej wolności trzeba mieć przewodnika, i właśnie filozofia być nim powinna. Zarazem nie jest do tego zdolna obecnie. Tkwi w tym antynomia kultury, porażonej inwazją technicznej cywilizacji.

Futurologowie doprawdy są lepiej poinformowani niż my a tylko wykorzystują tę lepszą informację w sposób wcale przewrotny; niezmodernizowana metodologicznie, niepoinformowana filozofia okazuje się bezsiłą, zdolną tylko do jałowego protestu. Konkretne wypadki, np. majowe francuskie, uczyniły bohaterem dnia — zupełnie mimowolnym — a zarazem symbolem tak zwanej „konte-

stacji" — Marcusego. Tym wyniesieniem był on sam niby usatysfakcjonowany, ale i zmieszany dla braku konkretnego programu. Natomiast futurolodzy, którzy zjawiska społeczne obserwują, ale się do nich jako działacze polityczni nie wtrącają, tj., którzy chcą zachować pozory ludzi nauki, badających społeczeństwo z obiektywizmem badaczy gwiazd i planet, w samej rzeczy dysponują programem. Po to, żeby być politykiem, jak i po to, żeby być filozofem, nie trzeba koniecznie wygłaszać mów na wiecach lub publikować ontologicznych dzieł. Futurologowie uprawiają tedy działalność zarówno polityczną jak filozoficzną, a jedynie się do tego wyraźnie nie przyznają. W praktyce nicią przewodnią konstrukcji Hermana Kahna jest filozoficzny pragmatyzm i polityczne stanowisko zachowania status quo. Należy sądzić, że kiedy szlachetny utopista ściera się z myślącym zdroworozsądkowo pragmatykiem, ten ostatni zawsze w końcu zwycięży. W tym świetle — jeśli idzie o powracanie do źródeł — mówię o trzech wielkich nazwiskach, jakie tu padły. Przyznaję się, że nie bardzo wiem, co można uczynić więcej ponad aktami myśli, wyrażającej wierność szacownym tradycjom mistrzów historycznej mądrości.

Platon, święty Tomasz, Arystoteles, doskonale, lecz właściwie akty takiego przyznawania się do ich dziedzictwa wydają mi się niewystarczające. Historia doprowadziła nas do punktu, w którym wszystko uległo zinstrumentalizowaniu. Np. u Kahna czyta się o możliwych przemianach wiary, o powstawaniu nowych „mutacji" wiary w XXI wieku, jeśliby w tym czasie produkty techniki miały zdominować człowieka intelektualnie: wyobraża on sobie, że mogłyby powstawać wówczas jakieś wyznania „à rebours", wywodzące wartość człowieczeństwa właśnie z faktu „umysłowej gorszości" człowieka wobec maszyny rozumnej. Jakiś rodzaj masochizmu, przesiedlony do transcendencji.

Słabość umysłowa, zawodność, nikłość człowieka zestawionego z jego własnym wytworem miałaby stać się zarzewiem nowej metafizyki. Kahn traktuje takie pomysły czysto instrumentalnie, tj. zastanawia się nad tym, czy i jak miałoby państwo przykładać hamulcowe klocki do nowopowstających wiar, i czy może nie byłoby w pewnym wypadku lepiej przyłożyć do nich wzmacniacza. Na planie jakiejś „futurologii wiary" wydaje mi się ta koncepcja dość prymitywna, lecz wyjawia ona stosunek futurologa do nieinstrumentalnych wartości: nie stanowią niczego ponad elementy rachuby, ponad klocki do układania odpowiednich wzorów. Zupełnie tak, jak gdyby podobne stanowisko pozwalało faktycznie wykroczyć poza obręb aksjologicznych konfliktów, decyzji co do wartości, a przecież takiego miejsca dla praktycznych działań nie ma i być nie może. Lecz w praktyce ta totalna instrumentalizacja

triumfuje, ponieważ wygląda nie tylko na to, że Pan Bóg jest po stronie silniejszych batalionów, ale i na to, że zwyciężają lepiej poinformowani. Toteż tradycyjna filozofia znajduje się na takiej krze, na takim bardzo pięknie zbudowanym krysztale, który porusza się w niewiadomym kierunku, unoszony falami rozpętanych technologii. Taka filozofia wydaje mi się zasklepieniem, robotą niemal, powiedziałbym, eskapistyczną. Tymczasem tamci aprobują wszelkie zmiany, relatywizujące wszystkie wartości, nie tylko na polu norm i praw stanowionych, więc na polu kultury, lecz na dotąd nietkniętym terenie — organizacji cielesnej człowieka. Bo przecież rozpoczyna się inwazja w ciało — biotechnologii.

Kilkadziesiąt lat temu można było jeszcze powtarzać za poetą, że każda epoka ma swe własne cele, ponieważ okres życia jednej generacji był krótszy, niż okres zachodzenia wielkich przemian socjotechnicznych i kulturowych. Lecz ten czas dobrego znieruchomienia już nie wróci. Kilkadziesiąt lat temu ludzie zaczynali latać przy pomocy płótna, prześcieradeł i drutów od parasoli, a teraz lata się już w całkiem inny sposób — i także do innych, do pozaziemskich miejsc. Więc jeśli podobnymi tempami zostanie uruchomiona ewolucja biotechnologiczna, to z ciałem ludzkim będzie można zrobić absolutnie wszystko, a wtedy zostaniemy wyzbyci wszelkich wiodących ustaleń, kierunkowskazów, wiadomości o tym, co nienaruszalne i co konieczne.

A przecież rozum dążył zawsze do tego, by wykryć w świecie jego konieczne jakości. Kiedy one znikną, znajdziemy się w sytuacji kosmonautów w przestrzeni gwiazdowej, gdzie nie ma góry, dołu, gdzie wszystko jest możliwe dla braku oparcia nienaruszalnego, i gdzie absolutnie nie wiadomo, co robić. Albowiem, doprawdy, jeśli zdobywa się dzięki doskonałym technologiom niemal doskonałą swobodę działania, to już żadne rachunki empiryczne, więc instrumentalne, nie potrafią nam odpowiedzieć na pytanie, co czynić n a l e ż y. Ci, co spieszą nam z pomocą, jak właśnie futurologowie, nie proponują żadnego kodeksu wartości trwałych, a jedyna zasada, wywodliwa z ich praktycznego działania, wygląda tak: maszyna idzie, więc należy wszystko robić, żeby maszyna szła dalej. Jeśli można zmieniać serca, należy zmieniać serca, jeśli można zastąpić płuca organem syntetycznym i to wypada uczynić, itd. W ten sposób w praktyce o tym, co uczynić trzeba, decyduje to, co aktualnie uczynić można. Takie automatyczne zrównanie osiągalnego z właściwym wygląda mi na trend nihilizowania kultury, bo aksjologię zastępuje się całkowicie bezzasadną wiarą, jakoby właśnie ta kolejność, w jakiej nauki potrafią dostarczać nam swych odkryć, miała być przewodniczką losu ludzkiego.

Kończąc, chciałbym podkreślić naszkicowaną nieprzywiedlność: filozofia jest sobie i futurologia jest sobie, i jeśli nie dojdzie do właściwego złączenia myśli i sił, to technologia weźmie ostatecznie kulturę za łeb, włączy wartości autonomiczne jako człony arytmetycznych operacji do rachunku i doprowadzi nas do stanów historycznie bezprecedentalnych. Czymś innym jest bowiem zło ulokowane osobowo, jakiegoś Atylli, czy rozmaitych potworów historycznych, a zupełnie czymś innym jest doskonale wykształcony, wyposażany w najlepszą wiedzę człowiek, który akceptuje stan całkowitej relatywizacji w zakresie kultury, któremu w głowie nawet nie postoi, by ten kierunek ruchu należało kwestionować. Przy optymistycznej asyście futurologów technologia może zjeść filozofię, z której pozostanie najwyżej, jak to kiedyś w innym kontekście powiadał Borges, zajęcie czysto „ludyczne" — poszukiwania nie prawdy ustaleń i nie wartości zwierzchnich, lecz tylko konstruowania myślą systemów fantastycznych, budzących wielkie zdziwienie.

DYSKUSJA

MIECZYSŁAW A. KRĄPIEC OP:

To, co powiedział przed chwilą pan Lem, jest oczywiście szokujące, ale wydaje mi się, że jest następstwem określonych koncepcji człowieka, społeczności i kultury. Jesteśmy świadomi, że ostatecznie my niewiele tutaj możemy efektywnie zdziałać, ale niewątpliwie możemy sobie przynajmniej uświadomić, co jest warunkiem czego. Kiedy Marks mówił, że w filozofii chodzi o to, w jaki sposób zmienić świat, to wychodził również z pewnych koncepcji człowieka, jako wyalienowanego, znajdującego się w zupełnej prostracji w stosunku do warunków ekonomicznych. I najważniejsze zadanie dla jego filozofii polegało na odzyskaniu i wybawieniu człowieka — przez, jak mówią niektórzy, „zbawczą" rewolucję proletariatu. Marks nawiązuje do heglowskich koncepcji stawania się „całości" w dialektycznym ruchu obejmującym też człowieka, jako pewnego momentu dialektycznego w rozwoju tejże „całości".

Na człowieka zatem zaczęto patrzeć także w perspektywie instrumentalistycznej, jako na element i część większego „zbioru". Człowiek jednostkowy przestał być jedynym celem kultury. Otóż niektórzy klasyczni myśliciele wskazywali na człowieka-osobę jako na tego, który jest celem kultury i wszystkich twórczości kulturowych. Czynili to m.in. Platon, Arystoteles i Tomasz. Ich teoria człowieka-osoby jako formacji szczytowej bytu, jako celu działania i twórczości nie wydaje się być czymś bezużytecznym, lecz przeciwnie czymś najbardziej koniecznym, byśmy nie potracili perspektyw, nie pomieszali celu i środków, warunków i istoty rzeczy. I jeśli współczesna sytuacja jest alarmująca w tej mierze, to dobrze jest przypomnieć sobie i ich stanowisko.

PAWEŁ RYBICKI:

Nawiązując do wypowiedzi bardzo interesującej pana Lema, chciałbym podnieść dwa momenty, które wydają mi się istotne dla dyskusji futurologicznych problemów. Żyjemy w okresie nadzwyczajnego postępu techniki. Osiągnięcia techniki zmieniają wa-

runki naszego życia i, być może, będą w jeszcze większym stopniu zmieniać je w przyszłości. Ale niektóre zwłaszcza oparte na zdobyczach przedsięwzięcia — jak na przykład loty kosmiczne — są bardzo kosztowne i dlatego ich realizacja musi być opłacalna, czy to z ekonomicznego, czy z ekonomiczno-politycznego punktu widzenia. Z tego, że dzisiaj łoży się na te cele bardzo wielkie sumy i przeznacza się na te cele bardzo wielkie środki materialne, nie wynika, że tak będzie, że tak być musi w przyszłości. Drugi aspekt wiąże się mi szczególnie z futurologicznymi prognozami w sferze biologii. Tutaj pojawiają się pewne koncepcje, które mogą godzić w elementarne prawa człowieka i w sens ludzkiego bytu. Można też mniemać, że zarysuje się konflikt między tendencjami technicystycznymi a poczuciem i zrozumieniem sensu ludzkiego życia. W związku z tym nie jest rzeczą przypadku, że właśnie dzisiaj, w dobie wielkich osiągnięć i przewidywanych jeszcze większych możliwości techniki, zwracamy się niejednokrotnie do wielkich starych myślicieli. W okresie intelektualnego zamętu, tak charakterystycznego dla współczesności, ich myśl, bazowana na głębokim wyczuciu sensu życia i świata, może nieraz stanowić dla nas cenne punkty oparcia.

KAROL TARNOWSKI:

Platon wychodzi od analizy sytuacji konkretnej, to znaczy analizy polis ateńskiego, bo społeczeństwo, zwłaszcza społeczeństwo polis, ma władzę deprawowania młodych ludzi. Grecy mieli niezwykle wysokie wyobrażenie o etycznej roli państwa, o etycznej roli władzy. Ponieważ władza ta nie spełnia swoich funkcji właśnie moralnych, ponieważ deprawuje dając zły przykład kłótniami itd. itd. Platon śni o takiej sytuacji, w której państwo by rzeczywiście wychowało tego człowieka, w której by go nie deprawowało. Każdy bowiem człowiek ma oczy w sobie, ale te oczy musi mu ktoś otworzyć, musi mu ktoś pokazać wartości, stąd jego system przymusu. Ale społeczeństwo ma pomóc ukazać wartości jednostce po to, żeby ta jednostka sama ze swojej najgłębszej istoty do nich dążyła, ponieważ ma zakodowane w swojej strukturze dążenia do dobra; trzeba mu jedynie pokazać, gdzie to dobro, w jakim kierunku należy go szukać.

STANISŁAW LEM:

Proszę Pana, czy nie jest przypadkiem tak, że my mając w głowie przykre doświadczenia historyczne, już ustawiamy pewne takie powściągi, żeby nie wynikało, że Platon to był teoretyk wiadomo czego. Jest to z naszej strony akt oczywiście bardzo zacny, jeśli

chodzi o Platona. Ale czy nie lepiej może uznać, że Platon to bardzo dobra rzecz, w tym sensie, że jego spuścizną żywi się do dziś między innymi matematyka czy metamatematyka, że zaglądając do Platona można mieć z głowy cały problem, powiedzmy, istnienia przedmiotów matematycznych. Inaczej sprawa się ma, kiedy zaczynamy pytać o to, co on miał na myśli, gdy opowiadał o tym doskonałym państwie i jak ten doskonały i dobrowolny przymus żąda, żeby wszyscy robili to, co należy. Ale czy i tu nie myślimy ahistorycznie? Sytuacja w jakiej żył Platon, była inna. On nie miał tego właśnie instrumentalnego podejścia do spraw maszyny społecznej; że tu są takie tryby, że tu się postawi coś tak, tam się to ułoży tak, obok się puści masowe środki przekazu. Zupełnie inaczej wszystko wyglądało wtedy, więc istotnie nie można jego myśli przełożyć na nasze. Może być gorzej. Może być znacznie gorzej, dlatego, że można doprowadzić do sytuacji, w której z jednej strony wszystkie klęski zostały już urzeczywistnione, a z drugiej strony wszyscy żyjący nie zdają sobie z tego sprawy, ponieważ nie tylko można środowiska adaptować do człowieka, ale można i człowieka adaptować do środowisk. Jeżeli człowieka można adaptować do środowisk technicznie wykonalnych przez niego, to ten proces mając charakter krokowy i stopniowy powoduje, że najpierw się przeszczepia serce, potem zmienia się nogę, potem oko, potem się podłącza kawałek jakiejś sztucznej protezy do pewnego płata mózgu, ponieważ jest to wskazane, ponieważ człowiek musi aktywnie dominować we współzawodnictwie z komputerami, potem znowu się robi coś, itd. Proces jest krokowy, rozłożony na dowolną ilość dyskretnych małych zmian, tak że w żadnym momencie nie można powiedzieć: „gwałtu! ciągniemy za hamulec, zapalamy czerwone światła!" Zawsze się kończy na dyskusjach, np. przed kamerą telewizyjną: ach, no cóż, trup, musimy zatem ustalić, kiedy on już będzie na pewno zimnym nieboszczykiem, kiedy to serce... Ja wcale nie występuję tu w roli ani adwokata diabła ani odwrotnej, ja po prostu nie chwaląc, ani nie ganiąc, zdaję tylko sprawę. Przecież trzeba mieć informację, a potem dopiero można się zastanawiać, co ewentualnie z nią robić. Gdyby za jednym zamachem chciano tego wszystkiego dokonać, protestowalibyśmy gwałtownie. Gdyby nam powiedziano: czy godzicie się, żeby totalnie zrelatywizować wartości kulturowe i wartości somatyczne, cielesne i duchowe człowieka za jednym zamachem, to się oczywiście nie godzimy, ale takiej transakcji wiązanej nikt nam nie proponuje. Dlatego zanika w naszej świadomości granica między operacjami samozgubnymi, a jeszcze niewinnymi, operacje niepewne mogą wyglądać bardzo sympatycznie, urzekająco nawet, no bo w końcu, mój Boże, dobrze jest życie przedłużyć, a sprawa tej pigułki antykoncepcyjnej

w świecie zagrożonym eksplozją demograficzną może wyglądać na zbawienny środek, i dwadzieścia milionów podobnych rzeczy, z którymi nauka mniej lub bardziej śmiało przychodzi — z tym, że uczeni czasem odżegnują się od odpowiedzialności za skutki stosowania ich odkryć.

I jest jeszcze kwestia. Sytuacja jakiejś szczególnej roli, ważnej, nie tylko filozofa ale i uczonego. Dawniej był to taki facet z długimi włosami, z jakimiś próbówkami w laboratorium. Opisywano go w jakiejś nieciekawej powieści. Patrzono na niego trochę jak na wariata, nikt go poważnie nie traktował. Teraz zupełnie inaczej. Struktura nauki, w sensie organizacji produkującej informację o tym, co się dzieje, jest przerośnięta strukturami władzy, a struktury władzy przerosły strukturą nauki tak, że właściwie w ogóle nie można z sensem mówić, że istnieje coś takiego, jak autonomiczna nauka. Oczywiście tak jak nie można mówić, że w organizmie ludzkim istnieje układ wyłącznie naczyniowy. Trzeba dać nauce punkt oparcia, żeby mogła ten bieg wypadków zmienić. Marks stawiał na klasę robotniczą, ale coraz jej mniej. Maszyny ją wypierają i uszczuplają. Proces ten dostrzegamy na całym świecie. Ktoś tam, prawda, stawia niczym dziecko — moim zdaniem to jest dziecinna koncepcja — na rozmaitych studentów, którzy potrafią, owszem, podpalić, wyrzucić profesorów, ale to się na tym kończy, bo co dalej, jak już to zostanie puszczone w ruch?

Człowiek się adaptuje do świata, który sobie sam sporządził, a sporządził go sobie w sposób wybitnie losowy. W przedzeszłym roku pisał do mnie znękany pobytem na Lazurowym Wybrzeżu kolega, że Nicea to jest absolutny obóz koncentracyjny. Leżą wszyscy nago na piasku, dookoła druty, tyle że nie kolczaste i czy się chce czy nie, wszyscy muszą oglądać te nagie ciała, prawda, koszmarne. Potem wszyscy wsiadają do samochodów i w potwornym smrodzie i tłoku pędzą na jakieś inne miejsce, maszyna tymczasem wyrzuca potworną ilość plastikowych rozmaitych, niepotrzebnych nikomu śmieci, które wszyscy muszą kupować, bo inni to kupują, potem znowu wsiadają w samochody i jak szaleni pędzą, bijąc się o miejsce do zaparkowania tego samochodu i znowuż na ten brzeg po południu i tak do wieczora. I to ma być ten niby czas wolny dla przyjemności. To jest obóz koncentracyjny, ale że tak powiem lżejszego kalibru, tam, gdzie mamy się bawić i ma być niezmiernie miło. Co dopiero mówić o innych dziedzinach.

WŁADYSŁAW STRÓŻEWSKI:

Dobrze się stało, że nastąpiło to spięcie, to jakieś starcie między sprawami, które wyłoniły się w związku z Platonem, Arystotelesem czy nawet św. Tomaszem, a wizją futurologiczną zarysowaną przez pana Lema. Dobrze się stało dlatego, że pozwala to na uświadomienie sobie pewnego pytania: jakie są najgłębsze źródła całego tego niepokoju, związanego z obydwoma ujęciami poruszanych tu spraw, dlaczego zarówno boimy się wizji platońskiej, której konsekwencje tak łatwo przemawiają dziś do wyobraźni, jak i buntujemy się przeciwko akceptacji tego, co mogłoby się stać, gdyby zrealizować się miała wizja przedstawiona przez pana Lema? Boimy się chyba dlatego, że w obu przypadkach czujemy się dogłębnie zagrożeni. Czujemy się zagrożeni w sytuacji dojścia do głosu wszystkiego, co proponował Platon, ale bodaj jeszcze bardziej w tej sytuacji, która nam ewentualnie grozi czy grozić może w przyszłości. Dlaczego tak jest? Dlaczego te prognozy są tak złowrogie? Prawdopodobnie wiąże się to z jakąś tajemnicą ludzkiej twórczości w ogóle. To, co proponował Platon, było jakąś projekcją jego pomysłów, jego idei, ale projekcją nie wyrastającą *ex nihilo*. To było oparte na określonych przesłankach dotyczących zarówno człowieka, jak i społeczności, a nawet świata jako całości. Przesłankach z pewnością niesłychanie doniosłych teoretycznie, ale przecież nieuchronnie o g r a n i c z o n y c h. Podobnie to, co obecnie nam się zarysowuje w przedstawionej tu wizji futurologicznej, to też nie rodzi się *ex nihilo*, lecz w określony sposób wynika z dzisiejszej sytuacji człowieka, z zafascynowania pewnymi zagadnieniami, pewnymi otwartymi nagle twórczymi możliwościami ludzkimi itd. — przy czym jednak tak teraz, jak przedtem, jesteśmy znów w naszej twórczości i w naszych programach jakoś ograniczeni, ograniczeni z rozmaitych stron, a zwłaszcza przez siebie samych, bo raz mamy szersze perspektywy myślowe, raz mniejsze. A równocześnie musimy się przecież liczyć z tym światem, w którym żyjemy, który staje się coraz bardziej naszym światem, który możemy coraz bardziej — dzięki rozmaitym środkom technicznym, jakimi dysponujemy — urabiać na własną modłę, a więc możemy w tym świecie, jakby powiedział Marks, jakoś uprzedmiotowiać siebie. W gruncie rzeczy możemy dojść do takiego momentu, kiedy właściwie wszystko stanie się możliwe; będziemy mogli wszystko zrobić ze światem i będziemy mogli wszystko zrobić z sobą. Taka sytuacja się zarysowuje. Ale teraz powstaje drugie zagadnienie. Czy to, co my robimy i w oparciu o co robimy, a więc i my sami i ten świat (zachodzi tu ostatecznie jakaś dialektyka, która do końca pozostanie w mocy) jest takie, że jest całkowicie, że tak powiem, aksjologicznie neutralne,

i że w związku z tym my możemy rzeczywiście robić, co tylko zechcemy? Czy też jest tak, że już i w nas i w świecie są zrealizowane pewne dobory wartości, z którymi musimy się liczyć, i że one nie pozwolą na to, żebyśmy w jakiś sposób zgwałcili te jakieś (jak tutaj pan Tarnowski mówił) zakodowane w nas poczucia wartości? I nie tylko poczucia wartości, ale i rzeczywiste wartości, które w jakiś sposób i w nas i w świecie odkrywamy? Gdyby ich nie było, nie byłoby konfliktu, bo wtedy można robić wszystko, co nam się podoba. Natomiast, jeżeli jest tak, że i rzeczywistość i my sami jesteśmy wartościowi (na czym to wszystko miałoby polegać — to inna sprawa, na przykład: czy jest prawdą, jak to mówił właśnie Platon, że wszystko jest w jakiś sposób dobre, dlatego że przez cały system idei ostatecznie partycypuje w idei dobra, czy tak jak mówił św. Tomasz, że to ostatecznie jest dobro dlatego, że tak zostało pomyślane przez Boga), jeżeli więc i w nas i w naturze rzeczywistości nas otaczającej są pewne wartości, których nam nie wolno zgwałcić, pod grozą dojścia do sprzeczności, do kompletnego chaosu i właściwie samounicestwienia, to teraz w jakimś momencie — i tutaj się bardzo zgadzam z panem profesorem Rybickim — muszą się dla nas zapalić światła ostrzegawcze. Ja mówię o bardzo rozmaitych wartościach, nie tylko o wartościach moralnych, które na pewno też dadzą o sobie znać, ale jeżeli nawet rozmaici technokraci absolutnie nie chcieliby na nie zwracać uwagi, to przecież prędzej czy później przekonają się, że wartości materialne, ekonomiczne świata także się zbuntują. Bo co się stanie, jeśli ze światem zaczniemy robić wszystko, co nam się podoba, jeżeli przestaniemy się liczyć z tym, co on sam w swoich prawach, w swojej naturze biologicznej i fizyko-chemicznej itd. ma jakoś „zadane", jeżeli my także te prawa zaczniemy łamać tylko dlatego, że będziemy chcieli realizować pewien dobór wartości, takich czy innych, które widzimy, ale widzimy tylko cząstkowo, no to wtedy dojdziemy przecież do sytuacji wyjałowionej ziemi, do takiej chwili, kiedy sobie zniszczymy atmosferę ziemską, nie będziemy mieli czym oddychać, a chyba we wszechświecie nie tak prędko znajdziemy miejsce, w którym czulibyśmy się tak samo dobrze, jak na ziemi. Wydaje mi się, że ostatecznie, jeżeli rzeczywistość nas otaczająca i my sami nie jesteśmy aksjologicznie (i to aksjologicznie w tym jakimś najszerszym znaczeniu tego słowa) neutralni, czyli pozbawieni stosunku do wartości — od wartości ekonomicznych, utylitarnych poczynając, na wartościach najwyższych kończąc, to ciągle musimy się liczyć z tym, że nasze możliwości realizowania tych wartości, które w danym momencie uważamy za najcenniejsze, za najwłaściwsze, są zawsze ograniczone, i że nawet realizując najbardziej pozytywne — z naszego punktu

widzenia — wartości, musimy zdawać sobie sprawę, że te pozytywne wartości, w momencie gdy zostaną zrealizowane, mogą wejść w konflikt z innymi wartościami, które domagają się afirmacji i akceptacji. Tutaj wydaje mi się leży zarówno pomyłka Platona, jak i pomyłka programów futurologicznych. Dlaczego pomyłka Platona? Dlatego, że on zaakceptował tylko pewne dobory wartości; wydaje mu się, że są one tak cenne, że może podporządkować im wszystkie inne. Konkretnie — w społeczeństwie wartość niesłychanie w końcu cenna doprowadzić może człowieka do maksimum jego możliwości moralnych, twórczych, do tej jakiejś arete, która cały czas mu przyświecała. I co się okazuje? Jeżeli chciałoby się bezwzględnie ten program realizować, no to mamy ustrój państwowy absolutnie nie do przyjęcia, niszczący w gruncie rzeczy jednostkę i niszczący także tę arete, którą ona miała zrealizować. W sytuacji dzisiejszej grozi nam coś zupełnie analogicznego: zrealizujemy wspaniały program pewnych wartości, które w tej chwili mamy na oku, ale przy okazji zrąbiemy sobie naszą kulę ziemską i nie będziemy mieli czym oddychać.

ANDRZEJ GRZEGORCZYK:

Chciałbym nawiązać do innego problemu. Rzecz jasna, inni autorzy dostarczają — przynajmniej jeśli o mnie chodzi — przeżyć metafizycznych, trudno porównywać, przynajmniej równie bogatych jak Leśmian, np. Rilke, Norwid, Liebert. Oczywiście wszystko jest u nich inne. Pytanie, jakie mnie nurtuje, to to, czy Leśmian nie jest trochę bardziej jednostronny od tamtych w swojej metafizyczności? U niego jest bez przerwy właściwie opór, opór w stosunku do istnienia, niezgoda na rzeczywistość w różnych jej wersjach. Nie ma akceptacji rzeczywistości, jest tylko bunt. U Rilkego natomiast jest przyjęcie rzeczywistości na siebie, które dla mnie jest właściwą postawą wobec rzeczywistości, bo ostatecznie w niezgodzie na istnienie, które jest u Leśmiana, nie można wytrwać. Jest to postawa nieznośna, w niej należy popełnić samobójstwo po jakimś czasie. Obaj zresztą są autorami metafizycznymi, ale bez konsekwencji osobistych. Liebert natomiast wydobywa tutaj wyraźniej konsekwencje etyczne. U niego postawa metafizyczna ma wpływ na osobiste postępowanie. Sięga do czynów. Czy u Norwida też? Natomiast Rilke, Leśmian mieszczą się w konsekwencji bardziej abstrakcyjnej. (Głos z sali: etyka jest już na innej płaszczyźnie). Tak, ale etyka też się rodzi z metafizyki, nie jest jakimś wyrazem, powiedziałbym, że w pewnym sensie właściwym człowiekowi. Przeżyć metafizycznych właściwym wyrazem jest chyba etyka.

ST. LEM:

Właściwie to nie jest metafizyka, właściwie to jest dziura po metafizyce. Mamy tu bowiem człowieka, który absolutnie w nic nie wierzy i jest przeświadczony, że nic poza doczesnością nie ma, ale równocześnie nie może się z tym faktem pogodzić. Szamocąc się w tej antynomii szuka ratunku w tym, co określamy słowem biologizacja. Nie mając pułapu zapala się ku temu, co jest pewne, biologiczne. Z samego elementu biologicznego metafizyka bezpośrednio jest niewywiedlna. To się nie daje zrobić i dlatego to, co jest w Leśmianie naprawdę dla mnie poruszające, to tylko tragiczny wysiłek, tragiczny bo niemożliwy do urzeczywistnienia.

P. RYBICKI:

Jest to wieczna tragedia pustki. Jak na filozofię trochę mało.

STANISŁAW GRYGIEL:

Ale może być jakaś negatywna metafizyka, którą mimo wszystko należy chyba mieć za metafizykę. Człowiek zostaje w niej sam ze swoją potrzebą tej rzeczywistości, którą metafizyka „negatywna" odsuwa na bok, odrzuca albo co najmniej ignoruje, a którą natomiast metafizyka tradycyjna zajmuje się w mniejszej lub większej mierze. Człowiek zostaje tylko ze swoją potrzebą. Jak na filozofię to może jeszcze nie za mało, ale samemu człowiekowi to nie wystarcza.

ST. LEM:

Jest tak, że człowiek ten nie wierzy w Boga a dodał sobie, dośpiewał, że mimo to bardzo by chciał uwierzyć w Boga. Wetknął w to rureczkę i rozdmuchał taką gigantyczną banię mydlaną. Czy przypadkiem nie jest to jego poezja?
Czy nie jest to kwestia tego, co z językiem można zrobić, wtedy, kiedy już nic nie można zrobić? Zawsze się okazuje, że jeszcze całą masę rzeczy można zrobić, tylko oczywiście na prawach pewnych uwikłań antynomicznych. Wolno popełniać antynomię, kiedy się jest poetą.

P. RYBICKI:

Tutaj dyskusja właściwie dotknęła bardzo istotnych rzeczy, jakimi są pewne style myślenia i style ekspresji. To obejmuje i naukę, i filozofię, i sztukę, i religię.

MICHAŁ HELLER:

Ja bym chciał dyskusję sprowadzić ze szczegółowych analiz, zastanawiania się nad Leśmianem czy nad tym, czy innym jakimś

myślicielem, na te tory, które nas szczególnie interesują; na to, co nam to daje, naszym czasom, naszemu wiekowi, ewentualnie przyszłości. Otóż stwierdziliśmy przed południem, to chyba było bardzo interesujące stwierdzenie, że istnieje pewna dysproporcja, pewien brak w tym rozwoju „technicznym", połączony z jakąś tęsknotą, właśnie — z brakiem nadbudowy intelektualnej, jakiejś filozoficznej, kulturalnej. Pan Lem użył porównania, że filozofia znajduje się jakby na krze płynącej, może bardzo pięknej, w piękne wzory kryształowe powycinanej, ale jest w jakimś sensie odizolowana, nie znajduje posłuchu wśród szerokiej publiczności, natomiast futurologia oparta o bogate środki przekazu, wywiera jakiś wpływ. Dlaczego tak jest? Czy nie jest to przypadkiem dlatego, że filozofia często korzystając z tego drugiego ujęcia, o którym pan prof. Grzegorczyk wspomniał, ta filozofia-poezja zbyt często się wypowiadała w sposób poetyczny i być może, że to były sensowne wypowiedzi, ale jak pozytywista by powiedział, nie były intersubiektywnie sensowne, to znaczy, każdy rozumiał je tak, jak chciał rozumieć i dlatego ludzie stracili trochę zaufanie do filozofów i do filozofii, niechętnie patrzą w stronę tej kry płynącej sobie gdzieś po wodach współczesności. I czy nie powinniśmy właśnie dzisiaj jakoś szczególnie zwrócić się ku filozofii tego drugiego gatunku, tej, która chce wystąpić jako jakieś poznanie racjonalne. Czy to jest możliwe? W każdym razie ku tej filozofii, która będzie się starała o jakąś intersubiektywną sensowność. Ja bym tutaj, krótko mówiąc, wystąpił przeciwko filozofii pojmowanej jako sztuka, jako poezja. Nie występuję przeciwko sztuce i poezji, bo to są inne zupełnie wartości, mogą one do mnie głęboko przemawiać, ale nie chciałbym tego nazywać filozofią.

ST. LEM:

To jest nieporozumienie. Przepraszam, to właściwie prof. Grzegorczyk powinien odpowiedzieć, ale ja to zupełnie inaczej rozumiałem. Ja tego nie rozumiałem, że filozofia jest formą poezji po prostu i tylko. Czy Pan to tak rozumiał?

A. GRZEGORCZYK:

Nie.

M. HELLER:

Oczywiście że każda literatura, czy utwór, dzieło sztuki, może zawierać w sobie ładunek jakiejś myśli filozoficznej, jakiejś głębszej myśli, nawet źle jest, gdy tego nie ma, bo wtedy to jest właśnie zabawa, ale nie chciałbym tego traktować jako wręcz filozofię, jako filozofię-dyscyplinę.

ST. LEM:

Ja bym takiego porównania użył. Istnieje w mózgu każdego zwierzęcia, człowieka też, układ motoryczny, który umożliwia mu wykonywanie pewnych skoordynowanych ruchów i można na przykład chodzić, można biec, można się poruszać skokami, ewentualnie pełzać. To są rozmaite modalności, których efekt jest zasadniczo pod względem, w tym wypadku, lokomotorycznym, taki sam. Następuje przemieszczenie z miejsca na miejsce. Teraz jeśli mamy pewną jakąś sytuację konkretną, jakiś stan rzeczy w rozumieniu, o jakim mówił Wittgenstein, to można ją rozmaicie odwzorować językowo. Są rozmaite modalności, które można odwzorowywać. W koncepcji fizykalistycznej, neopozytywistycznej, skrajnie redukowano wszystko do tej jednej modalności opisu fizycznego, a to, czego nie można było tak zredukować, uznano za nie mające żadnego sensu. Fałsz tej koncepcji polega na tym, że modalności są nieredukowalne w takim sensie, nie można czegoś brać, a reszty odrąbywać i wyrzucać na śmieci. Konkretną sytuację można opisać językiem fizyka, ale można ją opisać także innym językiem, przyjętym w konkretnym środowisku kulturowym, używając pojęć warunkowanych w ich sensowności semantyką danej kultury itd. Można uszeregować cały system wypowiedzi, które odnoszą się do tej samej sytuacji, do tego samego stanu rzeczy. Niekoniecznie muszą one być przekładalne na siebie w zupełności, one są po prostu komplementarne i absolutnie nie można a priori powiedzieć, że jedne są istotniejsze, a drugie nie, że prawda jakaś jest po stronie jednych przeciwko drugim. Mamy jak gdyby sytuację kołową, to znaczy, że są rozmaite modalności, wypowiedzi nakierowane na ten sam stan rzeczy ze strony fizyki, ze strony ujęć kulturowych itd., ale z tego nie wynika ani że można na przykład wykroczyć z języka w sam obiekt, ani że nieistnienie totalne redukowalności wszystkich wypowiedzi do jednej unieważnia te, które się zredukować nie dają, po prostu istnieje pewna nieprzywiedlność. Natomiast przeciwstawia się temu stanowi rzeczy wysiłek nawykowy, mam wrażenie bardzo typowy dla umysłu człowieka, chyba zawsze i wszędzie, żeby doprowadzić świat obiektów do sytuacji doskonałej przywiedlności, żeby osiągnąć pewną jedność. Potrzebna nam jest jedna zasada, żeby wyłożyć świat, żeby nie było dwóch rozmaitych rodzajów porządku. Więc to jest po prostu jakieś takie, mam wrażenie, ortoewolucyjne myślenie, znaczy myślenie po prostej, której nie daje się urzeczywistniać i w dużej mierze to właśnie rozmijanie się naszych wysiłków integracyjnych całkowania ze stanami, które z tego wynikają, powoduje, że jak się zaczyna być zanadto jednokierunkowym, właśnie podług zasady integrowania, to rzeczywiście w efekcie łatwo daje

to pewien rodzaj szaleństwa. Ja osobiście przystaję na sytuację, w której stan rzeczy można odwzorowywać rozmaicie, czyli że można mówić posługując się różnymi kodami. Daje to w sumie pewną całość uzupełniającą się wzajem. Ale to nie zakłada żadnych przywiedlności. Uroszczenia w tym względzie są niedobre, mam wrażenie. Wszyscy bowiem mówilibyśmy wtedy jednym językiem. O takiej encyklopedii nauki zjednoczonej marzyli sobie neopozytywiści, to znaczy o kulturze i socjologii itp. przełożonych na język fizyki. Byłby to ten doskonały, idealny, cudowny stan, jakiś raj epistemologiczny. Wydaje mi się, że na to w ogóle świat nie wyraża zgody, a ponadto jest to po prostu nierealizowalne. A zresztą, mam wrażenie, że tego typu myślenie powoduje przesuwanie się punktu ciężkości w procesach poznawczych na stronę językową i stąd właśnie dzisiaj filozofowie tak nagminnie łamią sobie głowy nad językiem, żeby się zorientować, czy on nas krępuje, czy umożliwiając artykulację, równocześnie nie nakłada nam jakichś końskich okularów, czy nas jakoś nie warunkuje. Stąd wszystkie próby strukturalistyczne, żeby porozkładać język na części i dowiedzieć się, jak on działa i ewentualnie wykryć ograniczenia. Ja się dosyć sceptycznie zapatruję na tego rodzaju wysiłki dlatego, że wydaje mi się irracjonalnym przekonanie, że można język badać z języka wyskoczywszy, tak jak można by na przykład świat oglądać ze skóry wyskoczywszy, że można dojść do stanów pozajęzykowych. Szaleństwem jest sądzić, że można by wyskoczyć ze wszystkich kodów na raz, że damy sobie radę bez żadnych kodów. Jest niemożliwe znalezienie jakiegoś takiego dziwnego poziomu zerowego, w którym język jakby przestał być językiem, jak gdyby stał się już samą rzeczywistością. Neopozytywiści sądzą, że fizyka jest tym językiem, że ona jest tak dokładnie „przyklejona" do świata, iż właściwie z nim się może utożsamić.

ST. GRYGIEL:

Chciałem tylko obszerniej zapytać pana prof. Grzegorczyka, czy dobrze rozumiem filozofię-sztukę, o której mówił. Mam wrażenie, że chodzi tu o pewien nowy wymiar, jaki pojawia się w filozofii: wymiar poetycki, o którym dzisiaj zaczyna się mówić coraz częściej, albo raczej, który coraz lepiej zaczynamy sobie uświadamiać. Tworzenie porównywał Pan do malarstwa abstrakcyjnego. Ale czy — na terenie metafizyki — nie jaśniej jest mówić o symbolu, o języku symbolicznym, i związanej z tym twórczości. O co mi chodzi? Człowiek-filozof posiada doświadczenie rzeczywistości, która nosząc w sobie brak, powoduje, że nie da się ona wyjaśnić immanentnie, co powoduje, że jest ona — mówiąc skrótowo —

ontycznym znakiem, wskazującym na inną Rzeczywistość. Rzeczywistość jawiąca się w doświadczeniu filozofa jest dwupłaszczyznowa a zatem i dwuznaczna.

I teraz problem języka. Jak wyrażać tę dwupłaszczyznowość? Tę dwuznaczność ontyczną? Język, którym się posługujemy, zaczerpnięty został, a raczej oparty na płaszczyźnie danej nam bezpośrednio, adekwatny zatem jest tylko dla niej. Problem filozofa polega więc na tym, jak unaocznić odbiorcy tę drugą płaszczyznę, daną nie wprost jego doświadczeniu. Jak ją oznaczyć, skoro język składa się z elementów pierwszej płaszczyzny? Jeszcze inaczej: jak uczynić język, którym się posługuje, językiem także dwupłaszczyznowym, językiem dwuznacznym? I tu twórczości się otwiera pole — stworzenie języka oddającego w pełni (mniej lub więcej) rzeczywistość doświadczenia. Tym językiem jest język symbolów — rzecz jasna nie w znaczeniu matematycznym, lecz właśnie poetyckim. W symbolu właśnie owe dwie płaszczyzny współistnieją w symbiozie (odwrotnie aniżeli w alegorii, gdzie po zrozumieniu drugiej płaszczyzny, pierwsza przestaje być potrzebna — np. w bajce o zwierzętach mówiącej o ludziach). Jedna płaszczyzna symbolizuje, druga jest zasymbolizowana. Język symboliczny stanowi istotę poezji. Dlatego metafizyka wyrażająca się nim wkracza w jej wymiar.

Druga sprawa: Metafizyka musi docierać do tej drugiej płaszczyzny, odbiorca też. Metafizyka nie jest tylko spekulacją — nie jest tylko poznaniem teoretycznym, owszem, genetycznie biorąc jest pewną praxis, może najistotniejszą w życiu. Dlatego nie byłbym skłonny w całości się zgodzić z obrazem namalowanym przez pana Lema, w którym filozof płynie na odizolowanej krze, na rzece wezbranej określoną, zinstrumentalizowaną praxis. Owszem, taka koncepcja, o której usiłowałem dać pojęcie, włącza się w tę rzekę ożywczo i prostująco. Inna metafizyka może nie. Ale ta jak najbardziej.

K. TARNOWSKI:

Ja tylko mam parę naiwnych pytań. Mianowicie, padło tu w tak wielu znaczeniach słowo metafizyka, że chciałem się zapytać, co właściwie ono oznacza. Mianowicie, czy to jest tylko pewna postawa wobec świata, jakaś postawa zdziwienia wobec świata, wobec jego piękna czy dziwności jak u Leśmiana. Czy to jest także pewne pytanie, dlaczego jest raczej coś niż nic. Czy to może być nauka, dotycząca tych właśnie problemów. Prof. Grzegorczyk mówiąc o dowodach na istnienie Boga niezwykle gładko załatwił się z tą olbrzymią tradycją myśli europejskiej, mówiąc, że to wszystko należy do poetyki. Myśliciele

od Arystotelesa poprzez mistrzów średniowiecznych, nowożytnych na pewno sobie nie wyobrażali tego jako poezji. Można by to tak zaklasyfikować, ale wówczas trzeba by odpowiedzieć na pytanie, co jest poezją, a co nią nie jest. Czy też jest tak, jak tutaj pan Lem powiedział bardzo mądrze, a także — o ile rozumiem — pan Grygiel, że po prostu są to różne oglądy tej samej rzeczywistości, która nigdy się nie da zredukować ani do jednego, jednolitego spojrzenia u wszystkich ludzi, ani do wyrażenia przy pomocy tego samego języka. Czy może jest też tak, że poezja dzięki swojej szczególnej sytuacji sięga głębiej, dalej, że ma czujniejsze narzędzie, niż język dyskursywny. W każdym razie wydaje mi się, że absolutnie nie można powiedzieć, że poezja ma być tam, gdzie a priori nauka dotrzeć nie może.

A. GRZEGORCZYK:

Ja nigdzie nie użyłem słowa poezja w mówieniu, używałem słowa poetyka, a to jest zupełnie co innego i ma inne znaczenie. Użyłbym chyba raczej powiedzenia modlitwa, kontemplacja. Najważniejsze jest tutaj, żeby mieć świadomość swojej metodologii, świadomość używanego słowa. Tego musimy wymagać od autorów. Są różne utwory filozoficzne i rozmaicie je traktuję. Jedne, chciałbym żeby takie były, które nazwałbym naukowymi i może tutaj właśnie ich intersubiektywność byłaby kryterium, ew. możliwość uzgodnienia z drugim poglądów, bo ja potrafię mu przekazać moje własne doświadczenia, na podstawie jakiegoś podstawowego opisu wywołam je w nim, a on, operując tymi samymi pojęciami co ja, uzna te same zdania. W każdym razie następuje jakieś intersubiektywne rozumienie tych samych pojęć w sposób mniej więcej taki sam. Natomiast jest dużo utworów, które na to wyraźnie nie liczą. Mnie się zdaje, że różni egzystencjaliści w swoich wypowiedziach wcale nie liczą tak bardzo na intersubiektywne zrozumienie, tylko chcą wyrazić w jakiś sposób swój stosunek do świata w sposób najbardziej ekspresyjny.

ST. GRYGIEL:

Myślę, że oni liczą na intersubiektywne zrozumienie, ale zakładają, że ich odbiorcy mają podobne, jeśli już nie to samo doświadczenie tego drugiego wymiaru rzeczywistości, tej płaszczyzny, która nie jest dana wprost i która z tej racji nie daje się wyrazić tym znaczeniem słów, które znajdujemy w słownikach. Dlatego posłużenie się symbolem właśnie że umożliwia między nimi intersubiektywną komunikację, ale tylko między nimi. Kto nie ma podobnego do nich doświadczenia, albo przynajmniej nie jest

mu bliski, nie zrozumie właściwie w pełni ich dzieł. Dlatego np. Wittgenstein wścieka się na Heideggera, uważając jego język za bełkot. Chciał go bowiem zrozumieć jednopłaszczyznowo, podczas gdy język Heideggera ma dwie płaszczyzny. I to jest ten wymiar poetycki, otwierający drogę stwórczą dla filozofa, ale nie należy go utożsamiać z tym, co się potocznie rozumie pod słowem poezja. Dodam dla jasności, że nie należy go uważać za coś nieracjonalnego. On jest czymś nad wyraz racjonalnym, tylko że nie racjonalistycznym (racjonalizm jest jednopłaszczyznowy). Dwuznaczność nie jest racjonalistyczna, ale nie znaczy to, że z konieczności musi być nieracjonalna. Narzuca mi się pytanie, czy właśnie nie tu należałoby mówić o twórczości, czy stwórczości, filozofa?

ST. LEM:

Pan dotyka sprawy tego, w jaki sposób my cokolwiek rozumiemy, co jest wypowiedzią językową. Łatwo to zrobić, kiedy ma się do czynienia ze zdaniem, x miesza łyżeczką kawę — to mieszając łyżeczką kawę w szklance, można bardzo dokładnie pokazać i sprawdzić co to znaczy. Z chwilą jednak kiedy się przechodzi do spraw innych, kwestia się komplikuje.

ST. GRYGIEL:

Myślę, że tego rodzaju język pojawia się wtedy, kiedy się mówi o bycie, o istnieniu, dlatego, że język, który w zasadzie jest esencjalny, musi nagle mówić o tym, co egzystencjalne. Pojawia się też w filozofii człowieka, w filozofii Boga. Tu z kolei język potyka się o taki fakt, jakim jest świadoma wolność. W ten sposób otwiera się wymiar poetycki filozofii.

ST. LEM:

Trzeba mieć to nastawienie, czy też doświadczenie, o którym Pan powiedział i zakłada je u czytelnika. Dla mnie taki na przykład Heidegger jest absolutnie niezrozumiały, czytam go, każde zdanie z osobna niby rozumiem, ale nic z tego wszystkiego nie wynika, nie ma z tego pożytku, bo ja jestem całkiem inaczej nastrojony, na inną falę, niż on nadaje. Nie mogę poruszać się w takich bogatych sprawach, na których się w ogóle nie znam. Ale wydaje mi się, że wiem, o co chodzi. Będziemy na przykład dowodzili w rozmaity sposób, że istnieje Bóg, odwołując się wyłącznie do rozumu. Zostają tylko gołe operacje logiczne, wnioskowania jak na pierwszym kursie i to tylko, co do tego organu przemawia.

WŁ. STRÓŻEWSKI:

Jak to jest z językiem naprawdę? Ja się całkowicie zgadzam z tym, co Pan powiedział, że my nie możemy wyjść poza krytykę

języka w pewnym sensie dlatego, że ciągle tym językiem musimy młócić. Na to nie ma rady. Na to jesteśmy skazani, tak nas Pan Bóg stworzył, nic nie poradzimy. Z tego jeszcze nie wynika jakaś nasza niemoc poznawcza, to znaczy, nie wynika ani to, żebyśmy nie mogli coś poprzez ten język zobaczyć, ani to, żebyśmy się nie mogli mimo wszystko przy pomocy tego języka jakoś porozumieć. Język ma bardzo rozmaite funkcje do spełnienia i obok tych funkcji, w gruncie rzeczy pragmatycznych, o których tutaj głównie się mówiło, istnieje przede wszystkim jego funkcja semantyczna. Po to, żeby sobie tę funkcję semantyczną dokładnie uświadomić, trzeba założyć jakieś dwustronne działanie. Język to jest nie tylko konwencja, dokonana na podstawie widzi mi się takich czy innych ludzi, tylko to jest także coś, czego domaga się rzeczywistość i ostatecznie jeżeli my przy pomocy języka potrafimy do tej rzeczywistości się jakoś odwołać, jakoś poprzez język na nią patrzeć, to dlatego, że mimo wszystko jest jakieś przyporządkowanie języka rzeczywistości i to nie tylko tego rodzaju, że myśmy ten język rzeczywistości narzucili, ale także takie, że ta rzeczywistość nam w pewnym sensie ten język „podpowiada". To są sprawy, które fascynowały wielu filozofów. Tutaj padło nazwisko Wittgensteina, który miał ogromnie wiele interesujących rzeczy na ten temat do powiedzenia. Przyjrzyjmy się na przykład temu, co się dzieje w fizyce. Tam chyba nie ma dnia, a na pewno miesiąca, w którym by nie powstawał jakiś nowy termin. A przecież fizycy nie wymyślają tego arbitralnie: oni muszą to wymyślać, bo mają do czynienia z nowymi zjawiskami, które trzeba jakoś nazwać, a bez nowego języka do tych zjawisk w ogóle nie ma dostępu. Trzeba było się zgodzić na jakiś symbol, który ze swojej strony jest konwencjonalny, no, ale wiemy, że ma być jednoznacznie odniesiony do takiego a nie innego zjawiska. Mnie się wydaje, że w filozofii zachodzi coś analogicznego. Tu była mowa o egzystencjalizmie. Oczywiście, to jest od strony, że tak powiem, roboty metodologicznej bardzo podejrzany kierunek, ale myślę, że tam są jakieś ważne intuicje, że jest coś, z czym trzeba się liczyć i że egzystencjaliści otworzyli jednak przed nami wgląd w pewne tajemnice rzeczywistości, które przedtem w taki sposób w każdym razie nie były ujawnione. Jest tylko wielkim problemem, jaki jest zakres stosowalności tych odkryć. Czy to jest zakres niesłychanie uniwersalny, czy to trzeba teraz ograniczyć do tego świata, w którym żyjemy, do świata ludzkiego, czy może samego człowieka, czy do istnienia widzianego poprzez człowieka, poprzez przeżycia ludzkie? Tutaj tych rozmaitych relatywizacji pewnie będzie bardzo dużo i może kiedyś się narodzi taki filozof, który spróbuje to wszystko razem uporządkować i pokazać, gdzie jest miejsce na te rozmaite elementy.

Dla mnie jednak nie ulega wątpliwości, że są takie wglądy w rzeczywistość, są takie jakieś wejrzenia, które potem znajdują swój wyraz językowy, które są cenne, które są nauko-twórcze, które są metafizykotwórcze, w tym znaczeniu, że konstytuują pewną naukę szczególną, która się nazywa metafizyka. Jestem najgłębiej przekonany, że metafizyka jest nauką, a jeżeli powiedzmy, nie dorasta swoją ścisłością do matematyki, czy do fizyki, to nie dlatego, że jest kiepską nauką, tylko dlatego, że jest inną nauką. Jest inną nauką, i to już dawno Arystoteles przestrzegał, że nie we wszystkich naukach można te same reguły metodologiczne stosować — i z tym się trzeba zgodzić. Przed Arystotelesem nikt nie mówi o akcie i możliwości, takich terminów nikt nie wprowadził, a jeżeli one nawet były w słowniku greckim, to jednak tutaj uzyskały nową zupełnie treść, z uwagi na to, co Arystoteles potrafił dostrzec w rzeczywistości i co przy pomocy tych terminów próbował jakoś zaklasyfikować. To jest robota w gruncie rzeczy taka sama jak robota dzisiejszego fizyka, któremu nagle się zjawia jakieś nowe zjawisko, które trzeba nazwać i to daje potem nowy słownik, nowy kod, poprzez który się dochodzi do takich czy innych ujęć rzeczywistości świata materialnego. Inny przykład: termin esse. Przed Tomaszem był on używany w bardzo rozmaitych znaczeniach, właściwie do żadnego systemu, jako termin fundamentalny, nie wszedł. Tomasz zrobił z niego coś zupełnie nowego, w gruncie rzeczy zbudował wokół niego cały swój system metafizyczny, ale dlaczego wolno mu było to zrobić? Tylko dlatego, że poprzez ten termin on coś widział. Dostrzegł jakiś nowy aspekt świata, nowy aspekt rzeczywistości i potrafił potem tym terminem odpowiednio operować. Przykłady można by mnożyć.

P. RYBICKI:

Dyskusja na temat języka pozwala mi powrócić do zagadnienia pozytywizmu. W tym kierunku łączyły się dwie tendencje: dążenie do wiedzy „pewnej" określonymi środkami metodologicznymi i równocześnie zakamuflowane włączanie założeń i postulatów teoretycznych i filozoficznych, nie mieszczących się wcale w sferze tej „pewnej" wiedzy. W stosunku kierunku neopozytywistycznego do języka tendencje te znów bardzo wyraźnie występują. Język ma być narzędziem dla uzyskania ścisłej wiedzy; jednakże redukując jedne terminy, przeinaczając znaczenie innych, wprowadza się ukryte, arbitralnie przyjęte założenia typu filozoficznego jakby jakieś rzekomo oczywiste postulaty. Taki sens miały i mają próby wprowadzania fizykalistycznego języka do nauk społecznych, do socjologii w szczególności. Krytyczna dyskusja współczesnych poczynań, skądinąd ważnych, w dziedzinie semantyki, i wydobywanie ich utajonego podłoża, są bardzo celowe.

JERZY ZAWIEYSKI

Zamieszczamy list Jerzego Zawieyskiego do naszej redakcji z dnia 12 stycznia 1969 roku w odpowiedzi na zaproszenie do udziału w Sesji „Mistrzowie naszego czasu".

OD RAZU OŚWIADCZAM, że wezmę z radością udział w spotkaniu dyskusyjnym, ale w sposób bierny, jako słuchacz, nie w sposób czynny, ponieważ na temat proponowany nie mógłbym nic powiedzieć. (...) Powinienem swoją swoistą odmowę uzasadnić. Proszę z góry o wybaczenie szczerości mojego uzasadnienia.

Najpierw moje zdziwienie: w epoce kryzysu autorytetów, co jest rzeczą nadto oczywistą, redakcja „Znaku" wzywa do dyskusji o mistrzach, twórcach kultury i o ich wpływie na dzień dzisiejszy. Chciałbym zapytać, gdzie są tacy mistrzowie, gdzie takie autorytety, do których współczesność mogłaby nawiązać? Manifestacje młodzieży całego świata, jakie się odbywały w ubiegłym roku świadczą wymownie o głębokim kryzysie autorytetów. Ten kryzys w świecie katolickim dotyka także papieża.

Nie ośmielam się posądzać Redakcję „Znaku" o anachronizm, przeciwnie: przypuszczam, że na przekór stanowi rzeczy Redakcja pragnie kontynuować piękne tradycje humanizmu europejskiego. W sformułowaniach, jakie znajduję w liście, uderzają mnie pewne niejasności, a nawet rzeczy sprzeczne same w sobie. Bo kto i skąd wie, jacy mistrzowie istotnie wpłynęli na kształt naszej epoki? I skąd mogę wiedzieć lub przypuszczać, że mistrzowie mojego życia mogliby uchodzić za mistrzów naszych czasów? Muszę uczynić osobiste wyznanie: mam naturę bluszczowatą, mówiąc staromodnie, i skłonny jestem zawsze do podziwu, uwielbienia a nawet kultu. Ta cecha stała się skazą mojego życia intelektualnego i pisarskiego. Podziw i kult pętał mi swobodę twórczą. Pod tym względem poniosłem wiele klęsk.

Mógłbym wypisać długi rejestr myślicieli, filozofów, teologów, nade wszystko artystów i pisarzy, którzy mnie zagarniali w obręb swej doskonałości.

Nie wiem, co wpłynęło (a może wiem, tylko wstydzę się powiedzieć?) że zacząłem odchodzić od swych mistrzów, czasem z żalem, często

z wdzięcznością, niekiedy z poczuciem głębokiego zawodu i rozczarowania. Byłem długo w niewoli św. Tomasza, św. Augustyna, w niewoli stoików, agnostyków, żarłem się z romantykami, później z Nietzschem, uwielbiałem Kierkegaarda, Maine de Birana i ciężko przechorowałem Brzozowskiego, o którym ostatnio sporo napisałem. Przez lata najwyższym punktem odniesienia był dla mnie Tomasz More i w pewnym stopniu jest on do dziś dla mnie tym samym co dawniej, ale z licznymi zastrzeżeniami. Pozostawałem też w pętach Żeromskiego, od którego się uwolniłem po napisaniu *Powrotu Przełęckiego*. Z dramaturgów do dziś dziwi mnie Szekspir, także Czechow, Giradoux — z niechęcią sięgam czasem do Claudela, z polskich dramaturgów ciągle odkrywam rzeczy zdumiewające u Wyspiańskiego. No i oczywiście u Norwida, który, niestety, został ostatnio oficjalnie zaklepany, więc go odsunąłem na później i kiedyś.

Mógłbym coś własnego powiedzieć o Brzozowskim, ale nie byłbym oryginalny, bo teraz dużo się o nim mówi. Czy może on mieć wpływ na naszą epokę? A Wyspiański, który nie schodzi ze sceny? Akurat w tym roku jest jego setna rocznica, znów jest pod protektoratem — więc lepiej zamilczeć.

Wśród myślicieli chrześcijańskich przejmują mnie heretycy (w rozumieniu ortodoksów) jak Robinson, a zwłaszcza Bonhoeffer, o których wiem od wspaniałej pani Anny Morawskiej. Ale nie tylko od niej, bo w ostatnim numerze „Etudes" czytam interesujący esej o Bonhoefferze. Simone Weil przeżyłem osobno i często do jej pism zaglądam. Wielki mój podziw budzi Teilhard de Chardin, ale jest to podziw powszechny. Odszedłem raz na zawsze od Maritaina. Właściwie pozostał mi Syn jednego Cieśli, ale i z nim staczam swoje dramatyczne boje. Jestem ogołocony z mistrzów, czuję się jak Hiob w spalonej ziemi Uz — jak na pobojowisku.

Myślę, że na proponowanej sesji o mistrzach mógłbym wzbudzić w sobie utracone miłości, aby znów ożyły. Gorzko mi pomyśleć, że kończę swoje życie na tym, od czego powinienem był zacząć: od buntu i przeczenia.

Przepraszam za szczerość tego bezwstydnego wyznania. Jeszcze raz proszę, abym mógł być niemym i biernym uczestnikiem sesji.

Ostatni, o ile nam wiadomo, list skreślony ręką Jerzego Zawieyskiego — w niedzielę 20. IV. 1969 r. — został nam udostępniony przez jego adresatkę, Annę Morawską. Oto fragmenty tego bardzo ważnego — ze względu na plany pisarskie Zmarłego — listu:

(...) Dla mnie ten obrót rzeczy wyjdzie na dobre z różnych powodów. Najważniejszy powód to moje pisanie. Bardzo się ucie-

szyłem Pani książką o Bonhoefferze. Wspominam o nim w książce *Korzenie*, która ukaże się za dwa lub trzy miesiące, bo już jestem po pierwszej korekcie. Marzę, aby to przeczytać, bo ta postać nawet mi się śni. (...)

Reytana (...) wręczę Pani osobiście, bo chyba będę w Krakowie 3 czerwca, w rocznicę śmierci Jana XXIII, z mówieniem u Dominikanów. *Reytan* i dwa inne opowiadania tworzą książkę, z którą „Czytelnik" zwleka, czekając na lepszą koniunkturę, może na jesieni. Czy się doczekają? Na razie buduję nową książkę, którą do wakacji ukończę. Po przerwie wakacyjnej zabiorę się intensywnie do czegoś, co mi chodzi po głowie. (...)

Będę nadal w Klubie warszawskim i może ściślejszą współpracę nawiążę z „Więzią". Ale tego nie jestem pewien. Dziś mam szerzej mówić o tym z Tadeuszem. Zapewniam Panią, że jestem w dobrej formie, jakby się nic nie stało, chociaż stało się dużo. Myślę o swoim zdrowiu, które nie jest dobre, i o pisaniu. (...)

POZA KRAWĘDZIĄ CIENIA

(Z PISM JERZEGO ZAWIEYSKIEGO)

Zdarzają się co prawda wypadki takie, jak z Claudelem, że wszedłszy do katedry Notre-Dame jako poganin, wyszedł z niej jako chrześcijanin. Ale są to zdarzenia rzadkie i wyjątkowe. Zwykła droga poszukiwania katechumenów jest długa, okrężna, klucząca nieraz po manowcach, gubiąca się w mrokach, zawiła. Jeżeli poszukiwanie jest szczere, prawdziwe, jeżeli jest pragnieniem duszy, wcześniej czy później, doprowadzi ono zdumionego pielgrzyma pod Krzyż, do wrót Kościoła. (...) Katechumeni szukają Boga poza Kościołem i jego wyznawcami. Czy mylą się, że Go szukają w świecie stworzonym, w ludziach, w ich działaniu, w ich sławie, w ich życiu?

Czy grzeszą, niosąc swój niepokój, omijaniem Bożych świątyń?

Katechumeni są zawsze i będą aż do skończenia świata. I dziś są. Patrzą na nas. Osądzają. I w nieufnym oddaleniu ogarniają pychę wyznawców Boga. Pychę z posiadania prawdy, pychę, która nie widzi drugiego człowieka.

Kościół musi mieć otwarte ramiona. Musi ich widzieć, błądzących poza tłumami wiernych, bo to oni są „źle się mający" — i to oni są „solą ziemi".

Droga katechumena, „Znak" 43 (1958)

„Wszystko mam z Twojej ręki... nawet i to, co jest nie moje, a jednak i moje... Ten spokój, jak w tej chwili... ciszę Ebronu,

milczącą wspaniałość gór... Wszystko to mam... Nieraz wydaje mi się, że Cię znam (...), lecz czym jesteś naprawdę? Naprawdę? Idę za Tobą, jak za złudną linią widnokręgu, poza którą istnieją linie coraz dalsze lub może te same?"

Mąż doskonały, „Znak" 2 (1946)

„Tylko wielki artysta może powiedzieć 'sztuka mi nie wystarcza', dla oddania poczucia braku, poczucia niemocy, żalu i osamotnienia, jakie powoduje ciągłe napięcie twórcze.

Jest to zapewne głód czynu, pragnienie konkretnego działania w przymierzu z ludźmi, nadzieja, że pełne przejawienie siebie i pełny sens życia znajduje się poza sztuką".

Owoc czasu swego, „Znak" 12 (1948)

„...Jakiś bliżej nieokreślony 'pokój głębi' jest warunkiem twórczości i równocześnie jest aktem heroizmu wobec łatwych i ciągle zmiennych form życia".

Noc Huberta, Kraków 1946

„Religia nie usuwa dramatu życia — przeciwnie, pogłębia go o całą świadomość słabości ludzkiej i o całą rozpiętość dążenia do Boga. Walka o miłość na ziemi przez miłość do Boga to właśnie walka o pokój świata. O pokój, który nie oznacza zaprzestania walki ani usunięcia konfliktów w życiu. Na każdym z nas wierzących ciąży odpowiedzialność za świat, za zło i krzywdę, za niesprawiedliwość. Cóż możemy dawać światu? Tylko miłość, która jest miłością na równi czynną jak i bezbronną, i tylko nadzieję. A to jest ogrom. To jest wszystko".

Brzegiem cienia, Kraków 1960

„Czym jest sztuka w epoce sputników? W epoce fantastycznego rozwoju techniki? Proste konsekwencje wysnute z faktów oszałamiających zdobyczy technicznych prowadzą do przekonania, że sztuka staje się niepotrzebna. Obserwujemy wielki patos konania sztuki jako wewnętrznej, osobistej potrzeby współczesnego człowieka. Tak by się zdawało. Tak prorokują sceptycy i pesymiści, widząc zagładę wszelkiej metafizyki, a tym samym i sztuki.

Być może, iż nas zaleje wulgarność wszelkiej łatwizny. I być może zniszczy naszą wolność wynalazek aparatu czytającego myśli.

Jeśli tak będzie, sztuka wycofa się na właściwe dla siebie miejsce. Z ambicji społecznych zejdzie do intymności. Będzie mówiła szeptem do ucha nielicznych i wybranych. Aż znów jej szept stanie się kiedyś potęgą, zdolną ocalić ludzkość w jej godności".

Brzegiem cienia, Kraków 1960

„Chce mi się płakać, Sokratesie, i chce mi się śmiać. Chce mi się płakać, bo w kraju, gdzie filozofów oskarża się o nie popełnione zbrodnie — źle się dzieje"

Sokrates, Warszawa 1957

„Nie ma pieśni w Atenach
poza naszą pieśnią, Sokratesie.
W Atenach wieje zły wiatr
i wydzwania złą godzinę dla ciebie.
Przewraca księgi prawa,
mąci szale sprawiedliwości,
lecz nade wszystko
mrozem objął
serca ludzi nazwanych sędziami.
Nie ma pieśni w Atenach
poza naszą pieśnią, Sokratesie,
ale jest to pieśń lęku i pieśń niepokoju.
Zasłoń swój grymas
i nie poruszaj tak brodą,
jakbyś opędzał się od gadów, Sokratesie.
(...)
Myśl, Sokratesie, o czym nieraz myślałeś
i o czym nieraz mówiłeś na rynku,
na ucztach,
wśród dnia i wśród nocy.
Myśl, Sokratesie, o Apollinie,
który dał światło rozumu
i w sercach wszczepił dobro.
Myśl o mądrości, która jest
więcej niż wiedzą,
która widzi daleko i sądzi jasno,
i spogląda z odwagą.
Nie jesteś sam, Sokratesie,
ani teraz, ani przez wieki".

Sokrates, Warszawa 1957

„Strach to zaiste wielka potęga, ale jest to potęga doraźna i krucha. Czasy, które pozwalają stwierdzić, że większy jest strach człowieka przed człowiekiem niż strach przed Bogiem, są zaiste czasami wielkiej niedoli. Ale wierzę, że przyjdzie dzień, gdy ludzie w Anglii poczują się na nowo wolnymi synami Boga".

Miecz obosieczny, Pallotinum 1957

JACEK WOŹNIAKOWSKI

WSPOMNIENIE O JERZYM ZAWIEYSKIM

Kiedy nasz dziewięcioletni syn zobaczył w „Tygodniku" fotografię Jerzego Zawieyskiego, wykrzyknął: O, to ten pan, co tak długo buty wycierał." Jak żywo przypomniałem sobie wówczas tę s t a r a n n o ś ć Jerzego, kiedy wchodził do czyjegoś mieszkania. Żeby nie zabrudzić podłogi, którą przecież ktoś czyści, froteruje, może pani domu.

Kilka dni temu moi warszawscy przyjaciele — jeszcze młode małżeństwo — opowiadali, że kiedy Jerzy był u nich po raz pierwszy, pani domu akurat kończyła pranie i cała czerwona wyszła z łazienki. Jerzy zapytał, czy nie mają pralki. Nie, brakowało wówczas pralek. Dwa dni później kierowca (Jerzy zaczynał pracę w Radzie Państwa) przywiózł pralkę, którą — jak pisał Jerzy — udało się dostać. To nie miał wcale być prezent, gest Harun al Raszyda, ale — pyta mój przyjaciel — czy myślisz, że dużo jest osób bardzo zajętych, które by zauważyły po minie pani domu, że pranie odbywa się bez pralki, które by potem pamiętały, żeby taki w końcu drobiazg załatwić?

Jerzy był staranny we wszystkim, schludny, niebywale systematyczny: jego organizacja pracy, znajdowanie czasu na pisanie w najmniej nawet sprzyjających okolicznościach, przejmowały podziwem: ale nie było w tej staranności ani cienia pedanterii. Była, jeśli tak można powiedzieć, o d ś w i ę t n o ś ć.

Kiedy długo wycierał buty, kiedy uśmiechając się z wyczekiwaniem, patrząc okrągłym, niebieskim okiem lękliwie i zarazem ufnie, witał się z domownikami po kolei, z każdym jakby osobno, na każdym koncentrując w tym momencie serdeczną uwagę, pamięć, każdemu chcąc prawdziwie przekazać radość z tego spotkania, życzliwość, przyjaźń — była w tym odświętność, która dzień najbardziej nawet szary, spotkanie najbanalniejsze darzyła godnością i sensem.

Dla Jerzego nie było rzeczy nieważnych. Przerażała go brutalna selekcja, jakiej życie samo dokonuje wśród spraw wielkich

i tylko pozornie małych, bolało lekceważenie przez ludzi czegoś, nad czym on chciałby się zastanowić, zatrzymać w podziwie. Zwykłe, ludzkie borykanie się z życiem wytwarza u każdego niemal z nas mechanizmy ochronne, obrastamy od niektórych stron skórą szczególnie odporną, czasem nad podziw grubą, nieraz bardziej skorupą niż skórą.

U Jerzego, którego szarpały niezliczone obowiązki polityczne, społeczne, towarzyskie, artystyczne, takie mechanizmy szczególnie by się przydały — czasami widać było, jak próbują się wytworzyć, jak Jerzy broni się przed natarczywością tylu spraw i tylu ludzi irytacją, pozornym chłodem, kaprysami, próbą dystansu. Nic z tego. Prawdziwego dystansu nie umiał zająć ani wobec innych, ani wobec własnego działania, skorupą nie umiał obrosnąć, sprawy istotne i nieistotne atakowały go nadal z równą siłą, był wobec nich bezbronny jak dziecko. Starał się zrozumieć ludzi bardziej odpornych, może nawet ludzi cynicznych, tak jak starał się zrozumieć każdego: próbował śmiać się z nimi, wczuć się w ich punkt widzenia. Nie potrafił. W gruncie rzeczy nie wierzył w brutalność, ani w cynizm, ani w nielojalność, choć zdawałoby się dosyć miał okazji, by je poznać. Ale te cechy były dla niego jak szklana szyba, której się nie widzi, przez którą się patrzy dalej, głębiej.

Nie było dla niego rzeczy nieważnych: wszystkim się przejmował. Pamiętam jego zawód, rozczarowanie, prawie rozpacz, kiedy w Zakopanem zaprosił mnie na kolację i w restauracji nie było dania, którym chciał mnie tego wieczoru uraczyć. A kiedy znów kiedyś ja go zaprosiłem, cieszył się ogromnie samym faktem, że nareszcie nie on a ktoś jego zaprasza, trochę się tym bawił a trochę celebrował tę kolację: wieczór zrobił się odświętny. Nie znałem milszego kompana, kogoś, ktoby tak gorąco, tak bez jadu mówił o tylu ciekawych ludziach. Nie bardzo go sobie wyobrażam samotnego przy stole: Jerzy musiał się dzielić, cieszyć się i smucić wspólnie.

Oczekiwał od drugiego człowieka tej samej chęci do wyjścia naprzeciw, łaknął zrozumienia, przyjaźni. Także kiedy pisał dramaty, nowele, powieści. Każdy utwór, to było dla niego odświętne obcowanie z widzem, z czytelnikiem: ponad otchłanią świata, ponad przerażającą tajemnicą cierpienia i zła, uroczyste dzielenie się wartościami najważniejszymi. W tym siła, w tym także słabość pisarstwa Jerzego. To bodaj Degas powiedział, że namalowanie obrazu wymaga więcej szachrajstw i chytrości, niż popełnienie zbrodni. Podobnie jest zapewne z utworem literackim. Trochę jakby lekceważenia własnej roboty, dystansu wobec niej, w którym jest jakaś cząstka sceptycyzmu, może nawet cynizmu: Jerzy był

do takiej postawy organicznie niezdolny. Ale jeśli ostatnie jego książki stanowią ogromny krok naprzód, to nie tylko dlatego, że Jerzy ciągle się rozwijał, w artystycznym i w życiowym sensie ciągle — mówiąc po prostu — pracował nad sobą; i nawet nie tylko dlatego, że przenoszą nas w epokę romantyczną, a Jerzy był do szpiku kości romantykiem, w tej epoce odnalazł bliskie sobie elementy czucia i wyrazu. Romantyzm nie tylko pozwolił Jerzemu znaleźć historycznie umotywowaną, uprawomocnioną charakterem tamtej epoki stylizację, ale też pokazał mu, w jaki sposób oddalić się od własnego bohatera, spojrzeć z boku na własne dzieło, nie rezygnując przy tym ze szlachetnego gestu i artystycznego wykończenia: coś jakby wykwintna, nieco znużona ironia Osterwy w *Fantazym*.

*

Nie zawsze chcieliśmy uwierzyć, przyjaciele czasem sceptyczni, że Jerzy naprawdę aż tak się przejmuje, aż tak przeżywa różne sprawy i wydarzenia, którym się poświęcił; że jego wiara w triumf rozumu, w dobrą wolę ludzi, w braterstwo ludzi dobrej woli, tak do głębi go przepala. Ale tak właśnie było, tak naprawdę było. I podobnie, jak wszystkie wady Jerzego leżały bezbronnie na wierzchu, a najpiękniejsze jego cnoty były wstydliwie ukryte, tak też o tym, co najbardziej go przejmowało i bolało, Jerzy mówił z trudem, czasem okrężnie albo przelotnie, i trzeba było iskry, żeby te prochy wybuchały, żeby można było dostrzec prawdziwą miarę cierpienia i wiary.

Życie nieustannie próbowało obedrzeć Jerzego z tego, co tak zwani realiści nazywają złudzeniami. Życiu się to nie udało. Ale kiedy najwierniejszy z przyjaciół, Stanisław Trębaczkiewicz, powiedział mi już po zachorowaniu Jerzego — jedną rzecz Jerzy miał piękną zewnętrznie, głos, i właśnie to zostało mu odebrane — pomyślałem ze zgrozą wobec własnej myśli, wobec okropnej niewspółmierności nieszczęścia z jakimkolwiek myśleniem, że jeśli czyściec — oczyszczenie — coś dostępnego naszemu pojmowaniu znaczy, to może właśnie znaczy odarcie, oczyszczenie z tego, cośmy tutaj powierzchownie cenili, może znaczy, że te zewnętrzności przeniesione zostają w inny porządek, oczyszczone, żeby spod nich mógł w pełnym blasku zajaśnieć kryształ, już nie oczom ludzkim, tylko temu spojrzeniu, któremu Jerzy Zawieyski tak żarliwie zaufał.

Jacek Woźniakowski

STEFAN SWIEŻAWSKI

SPOTKANIA Z JERZYM

Gdy nieśmiało pojawiające się, pocieszające wieści o ledwo dostrzegalnej poprawie zdrowia Jerzego zagłuszył grom tragicznej rzeczywistości, gdy minęło pierwsze wrażenie pełnego grozy zespołu faktów i gdy ponad wszystko wzniósł się wspaniały akord jakiegoś bardzo głębokiego zespolenia tych, którzy byli obecni na pogrzebie i tych, którzy ten akt ziemskiego pożegnania osobiście i gorąco przeżyli — wówczas, jak do niezatartych śladów wspólnej wędrówki zwróciłem się do tych słów, które Jerzy podczas swoich bytności u nas wpisywał do naszej „złotej księgi gości". Jest to nasz największy skarb, który zbiera w sobie jak w soczewce dzieje naszych „wielkich przyjaźni", począwszy od dnia naszego ślubu.

Wzrok mój pada na jakże odległą już dziś datę: 4 październik 1945. Tego dnia wpisał się Jerzy po raz pierwszy. Było to parę dni po wspólnie spędzonym wieczorze, kiedy to spotkaliśmy się i poznali u Juliuszów Osterwów. Od pierwszej wymiany słów zobaczyliśmy, że na mnóstwo spraw patrzymy podobnie i oceniamy je właściwie jednakowo. Byliśmy szczęśliwi, że zeszły się nasze drogi. Stąd te słowa wpisane wówczas: „Czy jest coś dziwniejszego nad spotkanie?". — Nie parając się sam filozofią, miał jednak Jerzy wiele zrozumienia dla refleksji i dla problematyki filozoficznej. Przesiąknięty do głębi tym nowym nurtem, który francuska myśl katolicka wprowadza we współczesność, zasilając ją wieczno-trwałymi zdobyczami średniowiecza, Zawieyski w szczególny sposób doceniał niektóre z tych wielkich idei: harmonię intelektualizmu z woluntaryzmem, transcendencji Boga z Jego immanencją w stworzeniu, realistycznej postawy wobec świata z wymogami zmierzającego do pełni personalizmu. Nie był on jednak bynajmniej zwolennikiem „neo-scholastyki" lub „neo-tomizmu", lecz zdawał sobie sprawę, że naszym czasom potrzeba wielu takich wartości, jakie szczególnie żywe były w wiekach średnich. Widział on nieprzemijalność i ponadczasowość tych wartości i w tym właśnie sensie napisał tego samego dnia: „Łączy nas... zachwyt dla średniowiecza, co w tej epoce jest czymś szczególnie wymownym".

Od tego pierwszego spotkania kontakty stawały się coraz częstsze — lata coraz trudniejsze. Współpraca w gronie „Tygodnika Powszechnego" lub „Znaku" stwarzała okazje do wymiany poglądów na najrozmaitsze tematy; dotykało się niejako wszystkich bolesnych punktów naszej i ogólnej rzeczywistości. Jedną z takich rozmów nazwał Jerzy w naszej księdze rozmową „o sprawach świata" (4. IX. 1949).

Ale lata były bardzo trudne. Ogólna suma bólu wzrastała i potężniała u Jerzego wskutek niezwykłej wrażliwości i subtelności jego osobowości wrośniętej w „smutek świata", w gorycz przemijania, w niedosyt doznań, w niezgłębioną zawiłość ludzkich kompleksów, obciążeń i w nieporadność naszego języka. W tych latach umartwień przeżywał Jerzy swoją „pustynię"; potężniał i dojrzewał w swej samotności, która była glebą rodzajną najwyższej jego twórczości — i którą okrutnie dane mu było przeżyć w drodze krzyżowej ostatnich jego tygodni, kiedy to rosło już tylko ostateczne drzewo zwycięstwa, którego piękna nie umiemy sobie wyobrazić nawet w dalekim przybliżeniu.

Nawet pozornie zawrotna i oszałamiająca „kariera" Zawieyskiego, prowadząca do aktów hartu ducha, a rozpoczęta w okresie po-październikowym, nie potrafiła zetrzeć tego „pustelniczego" rysu z osobowości Jerzego, który w swym najgłębszym ja przeżywał wciąż smutek i ogałacającą ze wszystkiego samotność. Tak rozumiem te krótkie i jakby urwane słowa i westchnienia, które znajduję zapisane pod 12. VI. 1950 (jedno słowo: „samotnik") i pod 24. II. 1951 (powtórzone za Augustynem „O, beata solitudo, o sola beatitudo!"). W tym realistycznym przeżywaniu smutku, samotności i ogołocenia nie było jednak masochistycznego lubowania się w cierpieniu, lecz uderza nas tu godne najklasyczniejszych dróg doświadczeń mistycznych odnajdywanie prawdziwego szczęścia tam, gdzie w ludzkich, doczesnych perspektywach jest zapomnienie, brak zrozumienia, osamotnienie.

Jak każdy człowiek z krwi i kości, z ducha przenikającego muł ziemi, Jerzy Zawieyski wzdychał „wzdychaniem niewymownym" ku miłości; szukał tych, co go zrozumieją i co mu udzielą choć trochę bezinteresownej życzliwości i dobroci. Kiedyś, spotykając się kilkakrotnie w ciągu kilku dni w Krakowie, mówiliśmy długo i szeroko o przedziwnej, największej tajemnicy miłości, między innymi i o tym, że domaganie się od innych przejawów życzliwości i miłości zabija miłość już w samym jej zalążku. Zdając sobie sprawę, że tak często chłód, obojętność i brak zrozumienia są odpowiedzią na nasze najżywsze porywy i odruchy przyjaźni, zakończyliśmy nasze rozmowy wspólnie i radośnie odkrytym hasłem: „nie

będziemy skomleć o miłość!" Cieszyliśmy się tą formułą (zapisaną w księdze pod datą 15—17. XII. 1951) a często powtarzaliśmy ją sobie podczas późniejszych spotkań.

Ale dalsze życie porwało nas — każdego w odmienny nurt — i spotkania nasze stały się rzadsze, choć nie mniej serdeczne. Poza Polską miejscem tych krótkich, nieraz błyskawicznych spotkań stał się Paryż — i soborowy Rzym. Podczas Vaticanum II były to kontakty zahaczające o sprawy wielkie, o najgłębsze z głębokich przemian. — Głębia i smutek w oczach i w uśmiechu Jerzego sąsiadowały bardzo blisko z prawdziwym, szczerym, prostym poczuciem humoru. Pod dniem „15. VI. 1961 Paryż" czytamy w naszej księdze: „Jerzy Państwa — kto?!". Oto uwiecznienie zdarzenia, które Jerzy nam tego dnia opowiedział. W małym hoteliku paryskim na Rive Gauche, w którym zamieszkał, wychodząc rano i oddając klucz portierowi zauważył na tablicy zapisane swoje nazwisko jako lokatora tego pokoju: „Jerzy Państwa". Portierowi odczytującemu paszport służbowy „nazwisko" wydało się za długie „Jerzy Zawieyski Członek Rady Państwa" i „skrócił" je na „Jerzy Państwa".

Humor, pogoda, ogromna życzliwość i serdeczność przebijają z ostatniego wpisu, z października 1966. Ten Jerzy, który podpisuje się już z tym niepokojącym wyznaniem „schudnięty o 20 kilo!" — wyznaje, że odnalazł się z nami „w tym samym miejscu, co dawniej, co zawsze".

Gdy myślę o naszych i moich spotkaniach z Jerzym widzę całą słuszność tego stwierdzenia, że trudno o coś dziwniejszego nad spotkanie. Ileż wątków ledwo napoczętych, ileż kontaktów głębokich, istotnych a nigdy nie doprowadzonych do zadowalającego wniosku, ileż konfrontacji ze złem i nędzą tego świata bez dojścia do jakichś praktycznych i konkretnych decyzji prowadzących do ich przełamania, ileż błysków wzajemnego najgłębszego porozumienia bez możliwości rozwinięcia, pogłębienia i utrwalenia tych rozbłysków i momentów autentycznego duchowego spotkania się. Te wszystkie spotkania, te wielkie przyjaźnie to tylko „korzenie" tego drzewa życia i zwycięstwa, którego rozkwitem i owocowaniem jest wieczność.

Stefan Swieżawski

ELŻBIETA WOLICKA

SYMBOLIZM CZYSTEJ FORMY W PISMACH ESTETYCZNYCH ST. I. WITKIEWICZA

PRÓBA ANALIZY

I. SPÓR O WITKACEGO

Twórczość St. I. Witkiewicza, znanego powszechnie pod pseudonimem „Witkacy" — „bardzo polska, trochę europejska i niesłychanie pogmatwana" — jak ją lapidarnie a trafnie określił K. Puzyna we wstępie do wydanych w 1962 r. przez PIW *Dramatów* tego autora, jest aktualnie przedmiotem ogromnego zainteresowania w polskim środowisku twórców i teoretyków kultury. Nie ma co do tego wątpliwości, że Witkacy przeżywa swój renesans. Interesują się zarówno nim samym jak i jego spuścizną artystyczną i teoretyczną specjaliści rozmaitych dziedzin. Nie łatwo jest bowiem tę bogatą i różnorodną działalność twórczą scharakteryzować i zaklasyfikować do jakiegoś względnie jednolitego kierunku lub stylu.

„Jej wybuchowa dynamika — pisze Puzyna w cytowanym wstępie do *Dramatów* Witkacego — kipi od sprzecznych napięć. Ścierają się tu, interferują i łączą niemal wszystkie problemy artystyczne dwudziestowiecznej awangardy wraz z dużą grupą zagadnień politycznych, filozoficznych i socjologicznych, gdzie znakomite diagnozy i hipotezy zmieszały się z naiwną obsesją, rzeczy serio z parodią lub świadomym fantazmatem". [1]

Niezwykły fenomen tej twórczości stanowi całą plejadę problemów z dziedziny teorii, psychologii a nawet psychoanalizy twórczości — w tych właśnie kategoriach próbowali „rozszyfrować" Witkacego: S. Szuman [2] i A. Czachowski [3] w latach trzy-

[1] Dz. cyt., s. 5.

[2] S. Szuman, *Rzecz o zjawisku śmierci w sztuce*, „Przegląd Współczesny", 10, 1931.

[3] A. Czachowski, *St. I. Witkiewicz*, w: *Obraz współczesnej literatury polskiej 1884—1933*, t. 3, Warszawa 1936.

dziestych, ostatnio zaś A. van Crugten w artykule tłumaczonym na język polski przez W. Bieńkowską i drukowanym w „Twórczości" [4] — a także teorii sztuki, socjologii oraz szeroko rozumianej filozofii. Szczególnym zainteresowaniem cieszy się Witkacego teoria sztuki oraz dramatopisarstwo, będące, zgodnie z przekonaniem autora, najbardziej adekwatnym wyrazem jego artystycznej ideologii.

Od czasu wznowienia witkiewiczowskich studiów estetycznych w wydaniu książkowym, zebranych pod wspólnym tytułem: *Nowe formy w malarstwie i inne pisma estetyczne* w 1958 r., na łamach polskich czasopism, poświęconych zagadnieniom historii i teorii sztuki, toczy się dyskusja nad charakterem oraz historyczno-kulturowym i ideowo-filozoficznym rodowodem twórczości Witkacego. Wielu autorów widzi w Witkacym prekursora współczesnej polskiej a nawet europejskiej awangardy artystycznej i ideologicznej. Witkiewicz-ekspresjonista i nadrealista, wyraźnie od tej strony zdradzający swe powiązania z modernizmem, „przybyszewszczyzną" i młodopolską, stylizowaną na prymitywizm egzotyką, w oczach współczesnych teoretyków i krytyków ustępuje miejsca Witkiewiczowi-egzystencjaliście, spowinowaconemu z Heideggerem i Sartrem [5] oraz symboliście, który okazuje się protoplastą Geneta, Ionesco, Becketta, Dürenmatta, Adamova, Vauthiera [6] a także Trace'a, Bretona, Eluarda, Cocteau i naszego Mrożka [7].

Podczas gdy w dwudziestoleciu międzywojennym toczono spory głównie o witkiewiczowską teorię formizmu w sztuce, wypominając autorowi doktrynerstwo oraz bezpłodność i niespełnialność teorii w praktyce artystycznej [8], współcześnie zwrócono uwagę przede wszystkim na jej walory filozoficzne, poszukując związków tej teorii z ogólną ontologią i antropologią [9], gdzie Witkacy próbował także określić i sformułować własne, oryginalne stanowisko. Faktem jest, że witkiewiczowskie „cierpienia teoretyczne", jak je

---

[4] A. van Crugten, *Witkiewicz czyli walka płci*, „Twórczość", 1, 1968.

[5] Por. J. Kłossowicz, *Teoria i dramaturgia Witkacego*, „Dialog", 12/14, 1959 i: „Dialog", 1, 1960; A. Ważyk, *O Witkiewiczu* (fragm. książki pt. *Kwestia gustu*), „Dialog" 8, 1965; a także uwagi R. Ingardena w eseju: *Wspomnienia o St. I. Witkiewiczu*, w: *St. I. Witkiewicz — człowiek i twórca*, Księga Pamiątkowa pod red. T. Kotarbińskiego i J. E. Płomieńskiego, Warszawa 1959.

[6] A. Falkiewicz, *Witkacy — Artaud — awangarda*, „Dialog", 6, 1960.

[7] J. Kott, *Rodzina Mrożka*, „Dialog", 4, 1965.

[8] Por.: K. Irzykowski, *Walka o treść...*, Warszawa 1929, a także: wypowiedź A. Stawara w dyskusji pt. *Rozmowy o dramacie*, „Dialog", 1, 1957.

[9] Por.: A. Mencwel, *Witkacego jedność i wielość*, „Dialog", 12, 1965, oraz: B. P. Marguire, *Próba nowego oświetlenia twórczości St. I. Witkiewicza*, „Sprawozdania z czynności i posiedzeń naukowych Łódzkiego Tow. Nauk.", 1968 (odb.), a także: K. Wyka, *Trzy legendy tzw. Witkacego*, „Twórczość, 10, 1958.

nazwał Irzykowski, nie zostały spowodowane li tylko problemami ideologicznymi artystycznej grupy, do której należał, lecz jego zamiarem było, jak sam pisze: „zbudować system... pojęć obowiązujących w całym państwie artystycznej twórczości”. [10] Chodziło mu nie tylko o to, aby umożliwić „porozumienie się między artystami a krytykami z jednej strony a publicznością z drugiej” (*NF*, s. 13) lecz o nakreślenie uniwersalnego systemu ogólnie obowiązujących prawd, o stworzenie podstaw dla estetyki naukowej. Było to więc zamierzenie istotnie maksymalistyczne. „Sądzimy — pisze Witkacy — że Estetyka... ma zasadnicze pojęcia, które wszelką teorię sztuki obowiązywać muszą... o ile Estetyka ma być czymś w rodzaju nauki, a nie zbiorem interesujących i głębokich może dywagacji na tle psychologii, historii i nauk społecznych lub zbiorem największych nonsensów, jakie umysł ludzki spłodził” (*NF*, s. 226).

Teoria Czystej Formy, na której buduje Witkacy swój program odnowy Sztuki Czystej, to nie tyle manifest i apologia nowego kierunku artystycznego, przeciwstawiającego się dziewiętnastowiecznemu naturalizmowi i tzw. sztuce tematycznej, ile teoria sztuki we właściwym sensie i wielorakim wymiarze — zawiera bowiem twierdzenia o wartościach estetycznych i o strukturze estetycznej dzieł sztuki, teorię percepcji i przeżyć estetycznych oraz teorię twórczości. Całemu zaś systemowi autor daje perspektywę filozoficzną, wiążąc go z wypracowaną przez siebie ontologią, sądzi bowiem, że „teoria sztuki musi opierać się na filozofii, pojętej nie jako 'intuicyjne' i 'sympatyczne' bredzenie, tylko jako badanie wzajemnych implikacji pojęć i twierdzeń, absolutnie koniecznych dla całości Istnienia” (*NF*, s. 226).

Ważniejsze rozprawy estetyczne zaopatruje Witkacy we „wstępy filozoficzne”, podkreślając ponadto wielokrotnie istotny związek swych poglądów na sztukę i twórczość z dziedziną teoretyczną o bardziej ogólnym zasięgu i szerszej problematyce.

Jednoznaczne określenie charakteru tych skomplikowanych, „unerwionych związków” — jak wyraża się jeden z krytyków Witkacego — nie wydaje się możliwe zarówno ze względu na wieloznaczność i niejasność filozoficznej spuścizny, wielowątkowość jego teoretycznych spekulacji oraz „hermetyczność” i „nieinstruktywność” (termin Ingardena) maniery językowej, którą będąc samoukiem w dziedzinie filozofii posługiwał się, a także ze względu na bardziej jeszcze pierwotną ambiwalencję jego twórczych zamierzeń: teoretyka-obiektywisty i artysty, bezpośrednio i osobiście zaangażowanego w dziedzinę przez siebie opisywaną. Wszystkie

[10] St. I. Witkiewicz, *Nowe formy w malarstwie i inne pisma estetyczne*, PWN 1959, s. 266. W d. c. książka ta będzie oznaczana skrótem *NF*.

pisma estetyczne Witkacego noszą na sobie znamię wysiłku ich autora w kierunku przezwyciężenia owego wewnętrznego „rozdarcia" oraz prób uratowania bezpośredniości artystycznej wizji, przy zachowaniu refleksyjnego krytycyzmu w stosunku do niej. Na ową „antynomialność" twórczości Witkacego zwraca uwagę A. Mencwel w interesującym artykule pt. *Witkacego jedność w wielości*, drukowanym w „Dialogu" z grudnia 1965 r. Jest to moim zdaniem obok wstępu do *Dramatów* Witkiewicza, napisanego przez Puzynę, najbardziej bodaj wnikliwa i trafna w swej diagnozie próba syntetycznego spojrzenia na całość twórczości teoretycznej Witkacego.

Wyznaczając swojej teorii cel tak maksymalistyczny jak „zdefiniowanie i wykazanie konieczności pewnych pojęć, obowiązujących wszystkie odłamy sztuki, sformułowanie absolutnie pewnych twierdzeń, które muszą być podstawą każdej Estetyki" (*NF*, s. 317) — Witkacy nie troszczył się zupełnie o zwartość i precyzję argumentacji ani jednorodność języka, posługując się z nonszalancką swobodą terminami zaczerpniętymi z psychologii, socjologii oraz różnych systemów filozoficznych, a ponadto żargonem artystyczno-publicystycznym. Stosowanie ścisłych rygorów metodologicznych do jego twórczości nie jest przeto możliwe.

W księdze pamiątkowej pt. *St. I. Witkiewicz — człowiek i twórca* filozofowie drukujący swe wspomnienia o Witkacym i uwagi o jego twórczości podkreślają znaczenie filozoficznego podłoża, które Witkacy wykorzystuje dla nadania swej teorii sztuki rangi teorii koniecznie i powszechnie obowiązującej. Kotarbiński nazywa Witkacego hylozoistą, zaliczając jego monadyzm biologiczny do rodziny systemów witalistycznych [11]. Leszczyński podkreśla „metafizyczny niepokój" jako motyw przewodni filozoficznych dociekań, którego źródło „leży w niezwykle intensywnym przeżywaniu własnej osobowości i emocjonalnym przeciwstawieniu jej światu". Z tego niepokoju rodzi się realistyczna co do sposobu odczuwania świata i idealistyczna co do sposobu jego interpretacji — metafizyczna wizja [12]. Ingarden wyraża przekonanie, że Witkiewicz był filozofem przede wszystkim dlatego, że „miał własne zagadnienia, które go osobiście interesowały i na serio do głębi poruszały, a nie były tylko nabyte z literatury, ani też nie były czymś, co po prostu należy do uprawianego zawodu", a ponadto, „zagadnienia te, którymi się zajmował, były w istotnym tego słowa znaczeniu filozoficzne" [13].

---

[11] *St. Witkiewicz — człowiek i twórca*, Księga Pamiątkowa, s. 18.
[12] Tamże, s. 95.
[13] Tamże, s. 173—4.

Rzecz charakterystyczna, że opinie te — kreujące Witkiewicza na filozofa, trochę niepewnej co prawda proweniencji, ale o niezwykłym „zmyśle metafizycznym" — szukają dla siebie uzasadnienia w indywidualności Witkiewicza, filozofa-samouka i podyktowane są przede wszystkim sympatią ich autorów dla jego twórczego dynamizmu i pasji poszukiwawczej. Kotarbiński np. wspomina, że na tle pozytywistycznego i neopozytywistycznego środowiska warszawskiego „Stanisław Ignacy Witkiewicz sterczał niemal odosobniony jako t y p o w i e c f i l o z o f i c z n y (podkreśl. moje, EW) właśnie, borykający się more philosophico z dławiącą mgłą naczelnego problemu, który sam nazwał problemem Ontologii Ogólnej" [14]. Ingarden zaś, zastanawiając się nad psychogenezą twórczości Witkacego, widzi jej źródła w podstawowym doświadczeniu, którym jego zdaniem musiało być „jakieś załamanie czy jakieś pełne przerażenia doświadczenie dziwności i obcości bytu, które mu już potem nigdy spokoju uzyskać nie pozwoliło" (...) „Z przerażenia tego, ze wstrząsu, jaki budziła w nim ta podstawowa wiedza, rodziła się nie tylko jego sztuka, ale i jego filozofia — i wszystkie jego szamotania się życiowe" [15].

Czyżby więc Witkacy miał być rzeczywiście egzystencjalistą — polskim powinowatym Heideggera, tylko bardziej jeszcze odeń wszechstronnym, zważywszy wielość rodzajów twórczości, jakie uprawiał?

Wydaje mi się, że diagnoza powyższa jest zbyt pochopna, a uczynienie z Witkacego filozofa jedynie na tej podstawie, że jego osobiste pasje pchały go w kierunku dziedziny poznawczej, w której tradycyjnie poszukuje się tzw. „wyjaśnień ostatecznych" — zabiegiem niedostatecznie umotywowanym.

Witkacy-filozof, „wyabstrahowany" z równie charakterystycznego, a nawet bardziej dlań właściwego kontekstu artystycznego, jest niezrozumiały i groteskowy. Aby móc w przybliżeniu przynajmniej określić charakter powiązań między różnymi nurtami działalności twórczej Witkiewicza, trzeba, moim zdaniem, zbadać przede wszystkim podłoże gnoseologiczne tej twórczości, dotrzeć do jej źródła, czyli doświadczenia, które stanowi, zgodnie zresztą z przekonaniem samego autora, wspólne źródło aktywności religijnej, filozoficznej i artystycznej. Dopiero w świetle tej podstawowej i pierwotnej homogenii, próba rekonstrukcji myśli przewodniej czy też idei wiodącej twórczego dzieła Witkacego spośród gmatwaniny różnojęzycznych, a często nawet sprzecznych merytorycznie określeń, może mieć szanse powodzenia. Nie wydaje

14 Tamże, s. 11.

15 Tamże, s. 174—175.

mi się potrzebne odwoływanie się do psychoanalizy samej osobowości twórczej Witkacego po to, aby móc prześledzić heurezę jego myśli na różnych odcinkach twórczości oraz wybadać wzajemne związki poszczególnych dziedzin tej twórczości, którym usiłował nadać formę dyskursywną.

Zasadą integrującą jest tutaj — na co zwrócił uwagę Ingarden, inaczej jednak interpretując tę myśl — pierwotne doświadczenie, będące empirycznym fundamentem dla wizji rzeczywistości, twórczości i sztuki. Jest to, moim zdaniem, doświadczenie par excellence artystyczne i w związku z tym owa homogenia witkiewiczowskiej metafizyki i estetyki przesądza o artystycznym charakterze jego filozofowania, z natury swej niesystematycznego, pomimo zmierzających w tym kierunku ambicji autora.

Dogodnym terenem poszukiwań owej „zasady integrującej" są pisma estetyczne Witkiewicza, o wiele bardziej instruktywne, a przede wszystkim komunikatywne od zawiłego i wręcz niezrozumiałego miejscami „główniaka", którego tezy — cała ta zresztą rozprawa jest zbiorem tez, nasuwających wiele różnych możliwości interpretacyjnych — roją się od symboli skrótowych oraz wyrażeń technicznych, zdradzających zapożyczenia z różnych systemów filozoficznych, splecione razem w syntetyczne i uniwersalne, w zamyśle autora, formuły. Sama zaś maniera filozoficzna oraz motyw przewodni metafizyki Witkacego są analogiczne zarówno w jego opartej na filozofii estetyce jak i w rozprawie ontologicznej.

Pojęciem wiodącym witkiewiczowskiej filozoficznej teorii sztuki jest „Czysta Forma", która stanowi swego rodzaju „klucz" do tej teorii. W pojęciu tym, a raczej, jak to się okaże — symbolu — daje się odczytać najbardziej charakterystyczny dla Witkacego monoideizm a zarazem wieloznaczność jego teorii. Wyobraźnia artysty wyznacza Czystej Formie rozmaite funkcje, staje się ona znakiem dla treści analogicznych na zasadzie poetyckiej metafory — „jedność w wielości", będąca synonimem Czystej Formy realizuje się bowiem wszędzie, w każdej rzeczywistości i sytuacji, gdzie tylko zdoła ją odkryć i zobrazować twórcza intuicja.

Pasja w kierunku badań racjonalnych, współegzystująca z niezwykłą artystyczną fantazją i dynamizmem twórczym każe Witkacemu poszukiwać adekwatnego wyrazu dla „metafizycznych przeżyć", obok plastyki i literatury, także w ramach tych środków, którymi posługuje się filozofia i logika. Przekonanie o niewystarczalności i daremności wszystkich dotychczasowych osiągnięć racjonalnej filozofii w dziedzinie tzw. przez niego „problemów istotnych", które go nurtowały, jest głównym motywem witkiewiczow-

skich poszukiwań „nowych form" wyrazu nie tylko w sztuce ale i w teorii. Czysta Forma jest taką wielofunkcyjną „formułą" metafizycznych przeżyć Witkacego na terenie jego estetyki filozoficznej.

Posługując się metodą analizy tekstu i krytyki immanentnej, postarajmy się zbadać, jaka jest teorio-poznawcza geneza Czystej Formy, oraz skoncentrowanych wokół niej ocen, postulatów, kryteriów, a także jakie są jej funkcje w witkiewiczowskiej estetyce, uwzględniając — lecz tylko drugoplanowo — jej relacje z „systemem" monadystycznej metafizyki, wyłożonym w rozprawie pt. *Pojęcia i twierdzenia implikowane przez pojęcie Istnienia.*

II. „STANOWISKO CZYSTEJ FORMY" – PUNKT WYJŚCIA TEORII SZTUKI

1. PODMIOT UCZUCIA METAFIZYCZNEGO

W pierwszej części swej głównej rozprawy estetycznej pt. *Nowe formy w malarstwie i wynikające stąd nieporozumienia,* zaraz po „filozoficznym wstępie", zamieszcza Witkiewicz paragraf poświęcony „wprowadzeniu do antropologii", swoiście zresztą rozumianej. Jest to, jak sam zaznacza, „tylko uproszczony sposób opisania niezmiernie zawiłych zjawisk artystycznej twórczości" (*NF*, s. 22). Wybrany przezeń porządek rozważań, w którym na plan pierwszy wysuwa się zagadnienie podmiotu jako perceptora, twórcy, bądź odbiorcy, bądź też autora teorii, wydaje się szczególnie znamienny. Doświadczenie „istnienia osobowości, jako czegoś pierwszego, pierwotnego i niesprowadzalnego" [16] uważa Witkiewicz za dane pierwotne, pierwszy impuls o charakterze poznawczym, jakkolwiek jeszcze pozapojęciowym, dla dalszych operacji, bądź teoretyzacji w filozofii, bądź artystycznej twórczości.

Doświadczenie jedności naszego „ja", czyli tzw. przez Witkacego „uczucie metafizyczne" uważa on za pierwsze, niezobiektywizowane jeszcze ujęcie naczelnego prawa Istnienia w ogóle, a także poznania i twórczości.

Podmiot, jednostka, w terminologii Witkacego Istnienie Poszczególne, jest zdaniem autora zbudowane według pewnego schematu, ilustrującego podstawowe zdolności — potencje twórcze człowieka (por. rysunek *NF*, s. 23), które zawarte w czterech podstawowych „sferach psychiki", takich jak: sfera uczuć metafizycznych, sfera uczuć życiowych, sfera intelektualna oraz sfera Czystej Formy, rozkładają się w każdym indywiduum według pewnych proporcji, które z kolei decydują o typie indywidualności „osobnika". Pod-

[16] St. I. Witkiewicz, *Nauki ścisłe a filozofia,* „Droga", 12, 1934 (odb.), s. 1137.

stawową jednakże sferą, decydującą wręcz o człowieczeństwie Istnienia Poszczególnego, jest sfera uczuć metafizycznych. Zanik tych uczuć, zobojętnienie wobec Tajemnicy Istnienia, pociągając automatycznie za sobą upadek twórczości artystycznej, filozoficznej oraz religijnej, jest degradacją jednostki. Katastroficzną historiozofię upadku kultury, którego nieuchronność przewidywał, nakreślił Witkacy w specjalnym rozdziale swej pracy, noszącym znamienny tytuł: „O zaniku uczuć metafizycznych w związku z rozwojem społecznym".

Puentą „rozdziału antropologicznego" witkiewiczowskiej teorii sztuki jest „definicja osobnika-artysty". Jedynie zresztą taki rodzaj indywiduum jest dla niego interesujący. Człowiek, jeśli przestaje być „istotą metafizyczną", jeśli nie jest zdolny do twórczości w jakiejkolwiek formie — staje się degeneratem, kółkiem w społecznej machinie, „stworzeniem tępym i bezmyślnym", traci bez reszty swą indywidualność. „Artystą — pisze Witkiewicz — nazywamy osobnika, u którego zachodzi taka proporcja wyżej wspomnianych elementów, która doprowadza do konieczności obiektywizacji jego 'metafizycznych uczuć' " (*NF*, s. 23).

Witkiewiczowska „antropologia" zamyka się w skrajnie monistycznych uproszczeniach, a ów „osobnik-twórca" ma strukturę bardzo prymitywną. Wielość elementów tej struktury, tj. szereg rozmaitych „jakości": wrażeń, wyobrażeń, spostrzeżeń, sądów i uczuć — zintegrowanych o tyle, o ile w danym osobniku „czynna" okazuje się jego „zasada jednocząca", a mianowicie „uczucie metafizyczne" wypełnia czaso-przestrzenną formę witkiewiczowskiej monady, ukonstytuowanej sferycznie jako mikro-kosmos, „treścią życiową", a więc doznaniową i intelektualną, wraz z zawartą w jej ośrodku — Centralną Tajemnicą Istnienia. Nie istnieją tu rozróżnienia na psychiczne czynności, ich wytwory oraz władze, na akt i jego treść. Osobowość — to „jakość formalna trwaniowa".

Działalność twórczą traktuje Witkacy jako aktywność „samą dla siebie", „obiektywizację uczuć metafizycznych", mającą na celu u twórców „pozbycie się uczucia samotności i przerażenia metafizycznego". Na pytanie: „czemu artysta tworzy?" istnieje tylko jedna, zdaniem Witkiewicza, odpowiedź: „artysta musi tworzyć, bo ma dość silne stosunkowo w stosunku do innych ludzi metafizyczne uczucie, uczucie j e d n o ś c i i o s o b o w o ś c i, które... żąda swego wyrazu, w y r a z u w C z y s t e j F o r m i e, w której ono jedynie bezpośrednio przejawić się może. Na to, aby to wyrazić, cała istota artysty musi wejść w stan pewnego wewnętrznego napięcia, musi zostać owładnięta tą jedną, mającą się stać rzeczywistą, wizją. P u n k t e m w y j ś c i a j e s t s t a n j e d-

n o ś c i w e w n ę t r z n e j, przeciwstawienie się jako Istnienie Poszczególne całości bytu" (*NF*, s. 210, podkreśl. moje, EW)[17].

2. „JEDNOŚĆ W WIELOŚCI" PRZEDMIOTU DOŚWIADCZENIA

Rezultatem obiektywnym twórczego aktu artysty jest skonstruowane przezeń dzieło sztuki, którego istotę stanowi „jedność w wielości". Określenie to, obok terminu „Czysta Forma", jest najczęściej używanym przez Witkacego zwrotem. W pewnych kontekstach owa „jedność w wielości" jest używana zamiennie z Czystą Formą. Istnieje bowiem, według Witkacego, ścisła odpowiedniość pomiędzy „sferą" Czystej Formy, konstytuującą osobowość artysty, a „konstrukcją" bądź „kompozycją" Czystej Formy, konstytuującą dzieło sztuki. Podobna odpowiedniość, czy wręcz identyczność, zachodzi między „uczuciem metafizycznym", integrującym Istnienie Poszczególne, a tym samym uczuciem, będącym „formalną ideą" dzieła sztuki.

Charakterystyczne dla estetyki Witkacego jest potraktowanie „niezbędnych a nieistotnych", jego zdaniem, elementów dzieła sztuki jak: barwy, kształty, dźwięki oraz pojęcia (w poezji), a także słowa i gesty (w teatrze) na płaszczyźnie równorzędnej oraz na programowym i wielokrotnie przezeń podkreślanym eliminowaniu pojęcia przedmiotu z teorii sztuki (por. np. *NF*, ss. 183, 215, 147 i in.). Chodziło mu o to, aby odebrać owym elementom ich „sens życiowy" — sens przedmiotowy bądź wzruszeniowy i nadać im sens „czysto formalny", czyli — co jest dla Witkacego równoznaczne — „metafizyczny".

---

17 Teoria Witkiewicza, potraktowana jako wyraz osobistych poglądów autora — artysty raczej niż obiektywnego teoretyka sztuki, potwierdza tezę J. Maritaina o rozwoju sztuki współczesnej w kierunku antropocentryzmu. Zgodnie z tą tezą, relacja między artystą a światem dostarczającym mu bodźców do twórczości przesuwa się w kierunku artystycznej „jaźni", w której rzeczy istnieją niejako „podmiotowo" — o b e c n e d l a artysty: „While the being set free, the basic need for self-expression quickens and makes specific the new relationship of the artist to things. The inner meaning of Things are enigmatically grasped through the artist Self, and both are manifested in the work together. This was the time when the poetry became conscious of itself"... „And because subjectivity has become the very vehicle to penetrate into the objective world, that is thus looked for invisible Things must have the same kind of inner depth an inexhaustible potentialites for revelation as the Self of the painter" (J. Maritain, *Creative Intuition of Art and Poetry*, New York 1953, s. 25 i 26)). Owa „obecność dla" w teorii Witkiewicza polegala na widzeniu rzeczy w sferze Czystej Formy, która dla twórcy i odbiorcy stanowi „istotnie inny świat" (*NF*, s. 281), „nowy wymiar przeżywania" (*NF*, s. 265) w odróżnieniu od „przeżyć życiowych" i „bebechowatych wstrząsów", które nie dosięgają sfery uczuć metafizycznych i nie doprowadzają do twórczości w Czystej Formie.

W opisie doświadczenia artystycznego Witkacy nie czuje potrzeby czynienia rozróżnień na dzieło sztuki oraz przedmiot estetyczny, nie uznaje też ani pluralizmu wartości, mogących wywoływać przeżycia estetyczne, ani pluralizmu tychże przeżyć, ponieważ wszelki pluralizm uprawniony jest dla niego jedynie w „sferze życiowej" a nie w „sferze Sztuki Czystej". Wielość elementów, w których „polaryzuje się" uczucie metafizyczne, zamąca wizję formalną, a niekiedy wręcz fałszuje to, co istotne dla dzieła sztuki. Oto jak brzmi „artystyczne credo" Witkacego: „Twierdzę, że Sztuka jest wyrazem tego, co w braku lepszego terminu nazywam 'uczuciem metafizycznym' i co definiuję jako b e z p o ś r e d n i o, a n i e r o z u m o w o, d a n ą j e d n o ś ć o s o b o w o ś c i, czyli jedność naszego 'ja' w przeciwstawieniu do nieskończonej wielości całości Istnienia. W Sztuce uczucie to, które może być obudzone innymi jeszcze środkami, np. filozoficznym rozmyślaniem, przejawia się bezpośrednio w postaci j e d n o ś c i n i e w y t ł u m a c z a l n e j a n i l o g i c z n i e, a n i p s y c h o l o g i c z n i e, nazywam Czystą Formą dzieła sztuki. Ponieważ jednak dzieła tworzą ludzie żywi a nie abstrakcyjne duchy, w każdym dziele Sztuki znaleźć muszą wyraz nieistotne, a jednak w samym procesie tworzenia konieczne elementy życiowe: uczucia, wyobrażenia, kombinacje pojęć, mające mniejszy lub większy sens logiczny i życiowy, i działania, będące mniej lub więcej podobnymi do działań rzeczywistych ludzi lub nawet fantastycznych tworów" (*NF,* s. 316, podkreśl. moje, EW).

Dwuznaczność wyrażenia „Czysta Forma", które raz oznacza immanentną sferę psychiki artysty, gdzie krystalizuje się owo tajemnicze „uczucie metafizyczne", a innym razem oznacza konstrukcję czy też kompozycję dzieła sztuki — nie jest wyłącznie przypadkowa. „Artystyczne niechlujstwo" witkiewiczowskiej terminologii ujawnia w tym właśnie punkcie owo charakterystyczne, według jego własnych słów, dla artystycznej twórczości „owładnięcie jedną wizją", której źródłem jest przeżycie totalne — jedności osobowości domagające się wyrażenia.

Ideą przewodnią teoretycznych zamierzeń Witkacego jest stworzenie filozoficznej — „ejdetycznej" — jak ją nazywa, posługując się terminem zapożyczonym od Husserla, ogólnej teorii sztuki, a nie programu artystycznego grupy awangardowych twórców. Formizm jest dla niego „synonimem jedynej Sztuki — tej, której treścią jest Czysta Forma — a nie określeniem dążeń pewnej grupy polskich malarzy związanych koniecznie z objawami futuryzmu, kubizmu, czy innego jakiegoś 'izmu' na zachodzie Europy" (*NF,* s. 248), a Czysta Forma — pojęciem koniecznym obowiązującym

wszystkie odłamy sztuki — o ile jest ona „jedyną wielką Sztuką, w której nie ma rozwoju tylko zmiana form" (*NF*, s. 250). Treścią tej sztuki jest Czysta Forma, treścią zaś Czystej Formy jest „jedność w wielości", a zasadą, czy też podmiotową racją owej jedności jest „uczucie metafizyczne" — tak można by w uproszczeniu przedstawić główną myśl Witkiewicza.

„Jedność w wielości" jest według Witkiewicza „ogólną nazwą takich istności jak: organizm, organizacja, struktura, konstrukcja, architektonika, związek istotny, całość itp. — wszystkie one tkwią w pierwotnym, niedefiniowalnym pojęciu jedności w wielości, którego przykłady spotykamy na każdym kroku" (*NF*, s. 343). Jakkolwiek można w tym określeniu, zakładając jego metaforyczność, doszukać się pewnej słuszności, wszelako dziwne w owym „niedefiniowalnym pojęciu" panuje materii pomieszanie i trudno dociec, jak z owej uniwersalnej zasady wywieść jednoznaczne pojęcia i kryteria dla Estetyki, która ma być „czymś w rodzaju nauki".

3. ANTYNOMIA BEZPOŚREDNIOŚCI I REFLEKSJI

Opis tego, „w jaki sposób przedstawiamy sobie stosunek uczuć metafizycznych, u podstawy których leży pojawienie się jakości jedności" (*NF*, s. 22), przysparza Witkiewiczowi, a także — volens nolens — jego komentatorom i krytykom, najwięcej kłopotu. Sposób powstania artystycznej vel estetycznej — bo pojęć tych Witkacy nie zwykł rozróżniać — „jedności w wielości" — jak i sposób percepcji Czystej Formy, zwany przez autora „całkowaniem" ma być bezpośrednim i całościowym — chciałoby się powiedzieć „intuicyjnym" (Witkacy nie lubi używać terminu „intuicja" ze względu na jego koneksje z filozofią Bergsona, od której się kategorycznie odżegnuje) — ujęciem pewnej złożonej, niemniej j a k o ś j e d n o l i t e j s t r u k t u r y. Proces krystalizacji owej jedności, „moment czysto artystyczny, tj. całkowanie danej wielości elementów w jedność, bądź też jej stwarzanie" (*NF*, s. 264) — nie jest natomiast prosty. W ogóle, stwierdza Witkacy, w samym jądrze twórczości artystycznej tkwi sprzeczność, jak w całym zresztą Istnieniu, które można jedynie w kategoriach sprzeczności pojęć opisać: jedności w wielości, ciągłości i przerywaności, stałości i zmiany. Celem jest jedność obiektywna..." ale „miara jest tu względna" (*NF*, s. 35), a jedność dzieła sztuki „formalna, niesprowadzalna i subiektywna" (*NF*, s. 178) [18].

---

[18] Trafnie owe sprzeczności witkiewiczowskiej teorii charakteryzuje A. Mencwel w cytowanym artykule: *Witkacego jedność w wielości...*

Rozważając komplikacje przyczyn powstania dzieła sztuki stwierdza Witkacy, że „prześledzenie i jednoznaczne opisanie całej tej gmatwaniny jest prawie niepodobieństwem", a ponadto: „dlaczego dane dzieło sztuki jest jednością a inne nią nie jest, z wielkim trudem da się opisać pojęciowo". Czysta forma, w której owa jedność bywa „zaklęta", czyni dzieło sztuki „czymś absolutnym, czystym, wzniosłym i — gdyby nie znikomość w ogóle wszystkiego, z wyjątkiem chwil rozważania Tajemnicy Bytu — czymś wiecznym..., czymś dającym możność w mroku szarych lub okropnych zdarzeń, lub w bezmyślnym zadowoleniu zatrzymać się w trwaniu tym i spojrzeć w głębię swego Istnienia i jego Tajemnicy i żyć, choćby na chwilę, nie życiem zwierząt i uspołecznionych ludzi, tylko życiem zaświatów. Jedynym naszym zaświatem, tak realnym jak samo życie, jest Sztuka" (*NF*, s. 57).

Rozważania Witkacego na temat genezy dzieła sztuki oraz istoty procesu tworzenia, w których partie psychologiczne sąsiadują z pełnymi ekspresji opisami egzystencjalnych przeżyć [19], dają się sprowadzić do jednego właściwie zdania: „z jednej strony musi artysta być cały takim, jakim jest, z drugiej — musi być Czysta Forma; z jednej strony to, co nazwaliśmy metafizycznym uczuciem, z drugiej — czyste jakości złączone jedną ideą, która zmienia chaos w jedność nierozerwalną. Co się dzieje między tymi dwoma momentami, jest tajemnicą twórców, którą na próżno starają się zgłębić biografowie i krytycy, wprowadzani często w błąd przez zeznania osobiste samych pacjentów. Powodem nieporozumienia są jednak w wielu wypadkach (prócz nieuctwa fachowego) powzięte z góry teorie o istocie twórczości, które nie mają nic wspólnego z rzeczywistym stanem rzeczy" (*NF*), s. 58).

Przytoczone powyżej teksty wskazują na głęboką ambiwalencję witkiewiczowskiej teorii, starającej się zachować bezpośredniość a nawet pozapojęciowość artystycznej wizji „jedności w wielości",

[19] Witkiewiczowski „egzystencjalizm" jest, właściwie mówiąc, artystycznym ekspresjonizmem, którego źródeł należy szukać raczej w typie jego artystycznej indywidualności niż w pokrewieństwie z jakąś filozoficzną „szkołą". Słuszne wydają się na ten temat uwagi K. Puzyny: „Zbyt rzadko zwraca się uwagę na to, jak bliska egzystencjalizmowi jest aura filozoficzna ekspresjonizmu. Powrót do podstaw metafizyki, akcentowanie wyrazu osobowości, własnego ja, samotności istnienia i świadomość samotności innych, pragnienie 'bycia sobą' i niemożność osiągnięcia tego stanu, problematyka alter ego i niebytu, nicości, rozpaczy, buntu wobec własnej sytuacji — to krąg myślowy, w którym oba prądy się spotykają. Wspólnota nie jest wcale przypadkowa, w gruncie rzeczy Heidegger i Sartre mają się do ekspresjonizmu prawie tak, jak Schelling i Hegel do romantyzmu niemieckiego" (dz. cyt., s. 40). Por. także uwagi na temat „filozofii artystów" oraz „sztuki, która sama chce być filozofią" W. Tatarkiewicza w jego artykule: *Nowa sztuka a filozofia*, „Estetyka", 1, 1959; oraz: J. Ortega y Gasset, *O dehumanizacji sztuki*, „Twórczość", 12, 1957.

jednoczącej podmiot i dzieło sztuki, wizji, która jest „przeżyciem bezpośrednim, a nie rozumową kalkulacją tworzącego w chwili tworzenia i dlatego może pobudzić widza również do bezpośredniego przeżywania, a nie do poznania rozumowego..., przy czym przejść trzeba (może w skróceniu) razem z twórcą sam proces twórczy jako taki" (*NF*, s. 195) — z dążeniem do opisania tej wizji w kategoriach jednoznacznych pojęć, do werbalizacji artystycznej emocji twórcy, bądź perceptora dzieła sztuki, w oparciu o poznawczą refleksję.

Skoro bezpośredniość i pozapojęciowość percepcji gra rolę zasadniczą w przeżyciu artystycznym (estetycznym), to „intelekt może tak w procesie twórczym jak i w procesie pojmowania stworzonego dzieła odgrywać tylko rolę pomocniczą, może kontrolować wykonanie spontanicznie powstałej koncepcji lub pomagać w sposób ogólny do zrozumienia istoty rzeczy lub niezmiernie mało w danym szczególnym przypadku. Zresztą to, co nazywamy artystyczną inteligencją, różni się bardzo od normalnego znaczenia tego wyrazu" (*NF*, s. 35) — pisze Witkiewicz nie bez pewnej przenikliwości i trafności, nie rozwijając jednak pobieżnie rzuconej myśli i poprzestając, swoim zwyczajem, na ogólnikowym sformułowaniu. Wyczucie nie myli go w tym względzie, ilekroć odwołuje się do bezpośrednich przeżyć a nie do rozumowej kalkulacji oraz podkreśla subiektywność i pozapojęciowość przeżyć artystycznych. Sytuacja komplikuje się jednak, gdy „pomimo względności panującej w sferze sztuki" (*NF*, s. 225) oraz pomimo tego, że „obiektywnych kryteriów nie ma" twierdzi on, że „jest możliwa zupełnie ścisła teoria sztuki, o ile uzna się, że forma jako konstrukcja całości dzieła jest wszystkim, a tzw. 'treść' nieistotnym dodatkiem" (*NF*, s. 232, podkreśl. moje, EW).

Główna motywacja dążenia, aby akt twórczy i akt doznania estetycznego uczynić zrozumiałym, pojmowalnym, uchwytnym w swych momentach istotnych, koniecznych i niezmiennych, oparta została na przekonaniu, że Czysta Forma gra rolę naczelnej racji jednoczącej i godzącej sprzeczności oraz uzasadniającej ów zamiar. W tym właśnie punkcie witkiewiczowska teoria sztuki wkracza w „metafizykę", czy też po prostu „staje się metafizyką" szczególnego zresztą rodzaju.

4. DOŚWIADCZENIA A TEORETYZACJA

Pomimo aspiracji do naukowości oraz dążenia do tego, aby w swej teorii dać „fenomenologiczny opis, skonstatowanie istot-

nych, idealnych związków w sferze sztuki" (*NF*, s. 229), stworzyć „ejdetyczną ogólną teorię Sztuki" (*NF*, s. 317) — całość estetycznych rozważań Witkacego przedstawia się wyjątkowo niejednolicie. Znajdujemy tu bowiem zarówno opisy bezpośredniego przeżywania Istnienia Poszczególnego, jakby wyjęte z literatury egzystencjalistycznej, w których jest mowa o kontemplacji Tajemnicy, samotności, metafizycznej okropności, przerażeniu itp., jak i psychologiczne analizy wrażeń i przeżyć, związanych z twórczością i percepcją sztuki, oraz szereg, ciekawych zresztą dla profesjonalistów uwag na temat technologii pracy twórczej i struktury dzieła sztuki, zwłaszcza w dziedzinie malarstwa. Interesujące np. spostrzeżenia na temat malarskiej „teorii widzenia" zawierają rozdziały: 2-gi, 3-ci i 4-ty *Nowych form w malarstwie*, gdzie autor analizuje poszczególne elementy obrazu jak: kompozycja, kolor i formy lub masy kompozycyjne, składające się na skomplikowaną jedność formalną malarskiego dzieła sztuki.

Witkacy stara się określić przy pomocy tych rozważań, na czym polega działanie estetyczne malarskiej „jedności w wielości", odżegnuje się przy tym od wszelkiej „treści" i eliminuje pojęcie przedmiotu. Chodzi mu tylko o sens istotny, czyli w jego języku — formalny. W tym celu bada wzajemne stosunki poszczególnych elementów, ich uwarunkowanie oraz przyporządkowanie do całości oraz reakcje, jakie wywołują u perceptora. Wprowadza nowe terminy jak: „napięcie kierunkowe", „masy kompozycyjne" i in., przeprowadza klasyfikację barw i analizuje ich związki harmonijne i dysharmonijne w świetle właściwości sfery wrażeń wzrokowych, posługując się przy tym własnymi ilustracjami. W owej „matematyce kolorów", a raczej „matematyce wrażeń kolorystycznych", korzysta obficie z psychologii i fizjologii. Analizuje tak zasady kompozycji „normalnej" i „przewrotnej", bada psycho-socjologiczne warunki tzw. przez niego „nienasycenia formą", „wścieklizny barwnej" i „perwersji artystycznej", które uważa za cechy charakterystyczne dla współczesnej sztuki. Wskazuje na potrzebę napisania, w celu uzyskania porozumienia w poglądach na sztukę p r a w d z i w e j h i s t o r i i s z t u k i, czyli historii przemian form artystycznych, a nie przemian kulturowych, obyczajowych, socjologicznych, psychologicznych itp.

W pewnych partiach analityczno-opisowe rozważania Witkacego, rezygnując z metafizyczno-egzystencjalnej maniery, zdają się zbliżać do postulowanego przezeń „opisu fenomenologicznego". W rozdziale poświęconym zagadnieniu „ujęcia formy" opis doświadczenia estetycznego wydaje się niemal analogiczny do opisu

przeżycia estetycznego u Ingardena [20], gdzie autor podobnie rozróżnia cztery fazy a nawet częściowo podobnie je nazywa. O ile jednak u Ingardena moment poznawczej refleksji nadbudowanej na bezpośrednim przeżyciu jest fazą kontaktu pośredniego, świadomego i wartościującego, o tyle u Witkacego akt „pojmowania" czy też „rozumienia" dzieła sztuki a także wartościowania jest nieoddzielny od aktu bezpośredniego przeżycia — percepcji czy też tworzenia dzieła. „Pojmowanie" lub „rozumienie", które przypisuje on temu przeżyciu, polęga u niego na akcie samoświadomym, w którym „jedność w wielości" podmiotu i przedmiotu przeżycia pojawia się jako jedna i ta sama „jakość trwania". Nieodróżnianie momentu oglądowej percepcji — „naocznego uchwytywania" — od momentu intelektualnej refleksji, a także wieloznaczność, wręcz tajemniczość owego aktu rozumienia jest, jak mi się wydaje, najbardziej charakterystycznym i informującym o istocie teoretycznej twórczości Witkacego rysem jego poglądów. Doświadczenie estetyczne (artystyczne) jest dla niego zarazem pozapojęciowe i świadome, bezpośrednie, naoczne i refleksyjne.

Ponadto dodajmy, że ze „stanowiska Czystej Formy" przeżycie to charakteryzuje moment swego rodzaju „redukcji ejdetycznej", która polega na wyabstrahowaniu owej „jedności w wielości" z mnogości różnorodnych „nieistotnych" elementów, składających się na „zawartość" dzieła. O tej jednak — „istotnościowej" — stronie kontaktu z dziełem sztuki woli Witkiewicz mówić innym językiem niż analityczno-opisowy. Zadaniem teorii Witkacego jest bowiem nie tylko i nie tyle opisanie i ocena fenomenu twórczości, ile wprowadzenie osobnika nieznającego jeszcze istoty Czystej Sztuki w „nowy wymiar przeżywania". Wpisana zaś w ową teorię „metafizyka" ma nadawać szczególny, sugestywny — na zasadzie podobieństwa z innymi środkami artystycznego wyrazu — sens formułowanym twierdzeniom i postulatom. Pojęcie Czystej Formy pełni tu dodatkową jeszcze rolę instrumentalną, rolę środka agitacyjnego, sugerującego te przeżycia, które należą do sfery przeżyć estetycznych.

Reasumując dotychczasowe rozważania, koncentrujące się wokół zagadnienia doświadczenia estetycznego vel artystycznego — tj. wokół problemu genezy Czystej Formy w estetyce Witkacego, można jego poglądy przedstawić w skrócie następująco:

1. Doświadczenie to, które Witkacy nazywa „procesem całkowa-

---

[20] Por. R. Ingarden, *O poznawaniu dzieła literackiego*, Lwów 1937, rozdz. 4, § 24, oraz tegoż autora: *Przeżycie, dzieło, wartość*, Kraków 1966, rozdz. 1.

nia danej jedności w wielości", polega na bezpośrednim, pierwotnym ujęciu a zarazem zrozumieniu danego dzieła sztuki z punktu widzenia jego istoty, czyli ze stanowiska Czystej Formy.

2. Zasadą jednoczącą jest tutaj „uczucie metafizyczne", które pełni rolę podwójną: pryncypium jedności subiektywnej — osobowej — oraz idei integrującej „wielość elementów" dzieła sztuki.

3. Zachodzi przeto pewnego rodzaju homogenia pomiędzy strukturą dzieła a strukturą osobnika-artysty, której wyrazem jest Czysta Forma jako „zobiektywizowana jedność w wielości".

4. Doświadczenie estetyczne (artystyczne) polega więc na bezpośrednim przeżyciu „jedności w wielości", w którym to, co subiektywne, i to, co obiektywne, podlega wzajemnej „transformacji" i utożsamieniu w jednej i tej samej „sferze Czystej Formy".

III. CZYSTA FORMA — KONSTRUKCJA I ZNAK

1. ZAWARTOŚĆ DZIEŁA A TREŚĆ POJĘCIA

Ambiwalencja znaczenia „Czystej Formy", związana ściśle z ambiwalencją zamierzeń twórczych samego Witkiewicza, ujawni się tym wyraźniej, gdy poddamy analizie f u n k c j ę Czystej Formy w witkiewiczowskiej estetyce.

O „formie" mówi Witkacy w opozycji do pewnego rodzaju „substratum" wewnętrznie zróżnicowanego, na które składa się szereg heterogennych elementów jak: kształty, barwy, „napięcia kierunkowe" — w malarstwie; pojęcia, słowa, gesty — w poezji i teatrze; a także zapas nagromadzonych uczuć, wyobrażeń i myśli, czyli cały "świat wewnętrzny" dzieła, w który wyposażył je artysta. Wszystkie te czynniki — jakości — razem zespolone stanowią z a w a r t o ś ć dzieła sztuki, ale nie należą do jego istoty, którą jest sama Czysta Forma. „Uczucie jedności indywidualizuje się i s t w a r z a s o b i e f o r m ę w kombinacjach jakości czystych (barw, dźwięków) lub elementów złożonych (słów jako pojęcia, kombinacje dźwiękowe i obrazy albo działań na scenie) poprzez świat wyobrażeń, uczuć i myśli danego osobnika" (*NF*, s. 211, podkreśl. moje EW).

Owa „zawartość" dzieła sztuki, tradycyjnie bywa określana jako jego „t r e ś ć", czyli „t o c o" bywa ujęte i przedstawione odbiorcy, w opozycji do „f o r m y", rozumianej jako „t o j a k" przedstawienie to bywa dokonywane. W tym sensie mówi się np. o „treści ujętej w artystyczną formę"[21]. Korelat formy — ma-

21 Para tych pojęć nie odznacza się bynajmniej jednoznacznością — bywają one używane w rozmaitym znaczeniu zarówno w estetykach, bazujących na

terialne „substratum" czy inaczej się wyrażając: „treść" — zwykle bywa pojmowana jako element współczynny dzieła sztuki z punktu widzenia jego oceny estetycznej, a nawet, w pewnych teoriach, treść właśnie bywa uważana za element dominujący i nadający dziełu estetyczną rangę [22]. Potocznie zaś często mówi się o „indywidualnej" bądź „oryginalnej" formie dzieła sztuki, o nadawaniu mu „własnego stylu", używa się też często przenośnego wyrażenia, że „styl to człowiek". Indywidualizująca rola formy w stosunku do treści polega więc na odciśnięciu piętna artystycznej indywidualności twórcy na dziele przezeń tworzonym, czy to przez zrealizowanie w określonym materiale pewnej unikalnej idei—wzoru, czy to przez indywidualne przekształcenie i uporządkowanie, według pewnych kategorii, materiału treściowego.

Witkiewicz neguje zdecydowanie ten sposób rozumienia funkcji formy w dziele sztuki. Samym zresztą terminem „forma" nie posługuje się w sposób jednoznaczny. Już na pierwszy rzut oka wyodrębniają się co najmniej dwa sposoby używania tego terminu w jego pismach, o tyle łatwe do odróżnienia, że mówiąc o formach jako o pewnych kształtach — płaskich („formy sylwetowe"), bądź trójwymiarowych („formy rzeczywiste"), lub też o formach jako o elementach strukturalnych jakiegoś dzieła („formy wewnętrzne", „formy ograniczające" itp.), pisze ten wyraz z małej litery w przeciwstawieniu do Czystej Formy, pisanej dużą literą, którą określa jako jednoznaczną z treścią istotę dzieła sztuki. Ta właśnie Czysta Forma jest formą w znaczeniu estetycznym, „którą musimy zdefiniować jako pewną jedność w wielości, posiadającą cechę jedności samą dla siebie, i to jedność w wielości form sylwetowych niezależną od tego, jakie formy przedmiotów te formy składowe przypominają i w uniezależnieniu od te-

---

jakimś systemie filozoficznym (arystotelesowskim, kantowskim lub innym), jak i w tych teoriach sztuki, które chcą być autonomiczne względem jakiejkolwiek filozofii. Nie będę tu omawiała różnic faktycznych ani czysto możliwych w sposobach użycia tych terminów. Najpełniejszą ze znanych mi klasyfikację różnych sposobów rozumienia terminów: „forma" i „materia" vel „treść" podał R. Ingarden w rozprawie: *Esencjalne zagadnienie formy i jej podstawowe pojęcia*, w: *Spór o istnienie świata*, t. 1, rozdz. 8. Kwestii tej poświęcony jest także artykuł tegoż autora: *Ze studiów nad zagadnieniem formy...*", „Przegląd Filozoficzny", 45, 1949. Por. także artykuł W. Tatarkiewicza: *Dwa pojęcia formy*, „Przegląd Filozoficzny", 45, 1949 (przedruk w: *Skupienie i marzenie*, Kraków 1952).

22 Tak właśnie pojął rolę treści w swej literackiej teorii poznania K. Irzykowski, polemizując ostro z witkiewiczowskim „formizmem". Por. *Walka o treść...*

go, czy z punktu widzenia życia i świata zewnętrznego formy te są zdeformowane czy nie. Forma estetyczna jest inaczej mówiąc konstrukcją, której jedności nie możemy do żadnych innych pojęć sprowadzić, niczym obcym samej formie, jako takiej, wytłumaczyć" (*NF*, s. 186, podkreśl. samego autora).

Czysta Forma jako element istotny dzieła sztuki jest więc w jego rozumieniu czymś całkowicie odmiennym od tego, „co nazywamy jakoby funkcją formy było „kształtowanie" czy też „ujmowanie" (*NF*, s. 342). Witkacy przeprowadza tu generalną redefinicję pojęcia formy i chce wyeliminować z estetyki tradycyjny pogląd, jakoby funkcją formy było „kształtowanie" czy też „ujmowanie" treści. Treść bowiem jest czymś nieistotnym i powinna być rozpatrywana w innych zupełnie kategoriach, „życiowych" a nie estetycznych. „Nie ujęcie danej treści w danej formie jest istotą dzieła sztuki, ale forma sama jako taka" (*NF*, s. 342).

W przeciwstawieniu do tradycyjnego sposobu rozumienia racją indywidualności dzieła jest u Witkiewicza nie forma, ale jego „zawartość" — treść wypełniająca, przy czym właśnie na owym „koniecznym a nieuniknionym sposobie indywidualizacji uczuć metafizycznych polega nieczystość nawet najczystszej sztuki" (*NF*, s. 276) i dlatego „najczystsza nawet sztuka musi być w pewnym sensie brudna" (*NF*, s. 272).

Redefinicja formy pociąga więc za sobą radykalną zmianę kryteriów oceny estetycznej dzieła — liczy się przede wszystkim nie indywidualność dzieła, lecz jego „czystość formalna".

Na ogólną „zawartość" dzieła sztuki, oprócz elementów „życiowych", których obecność „zabrudza" czystość formalną, składają się także elementy artystyczno-techniczne, czyli w sensie właściwym — materiał: malarski, rzeźbiarski, poetycki itp. a więc kształty, kolory, dźwięki, pojęcia oraz mimika i gesty (w sztuce teatralnej), których odpowiednie zestawienie stwarza „napięcie dynamiczne", decydujące o formalnym oddziaływaniu danego dzieła. Okazuje się też, że i „elementy życiowe", jakkolwiek nieistotne i w pewnym sensie utrudniające percepcję czysto estetyczną, są jednak konieczne i „w dziełach sztuki zupełnie inną rolę niż w życiu odgrywają". Funkcja Czystej Formy w dziele sztuki jest więc podwójna: konstruująca, integrująca wielość elementów w estetyczną jedność oraz modyfikująca zarazem, przekształcająca owe elementy, nadająca im nowe znaczenie.

„Pojęcie Czystej Formy oznacza... nie tylko pewną strukturę czegoś, tylko raczej konstrukcję samodzielną, działającą samą swą konstruktywnością jako taką,

a nie tylko przez ujednolicanie przez nią treści" (*NF*, s. 342, podkreśl. moje, EW). To czyste działanie formalne stanowi istotną „treść" dzieła sztuki, w niej bowiem, tj. w Czystej Formie, „obiektywizuje się uczucie metafizyczne".

Czysta Sztuka — Czysta Forma — „jedność w wielości jako taka" — są to pewne „stany idealne", nieosiągalne w praktyce. Niemniej, ów „estetyczny absolut" jest zarówno celem dążenia twórcy jak i przyczyną jego twórczości.

Czysta Forma — czyli „zobiektywizowane uczucie metafizyczne" twórcy realizuje się pomimo wszystkich czynników indywidualizujących, ukonkretniających i przez to zniekształcających jej czyste, ponadindywidualne, absolutne działanie, a nie dzięki nim. „Pierwotne uczucie metafizyczne, czyli bezpośrednie pojmowanie jedności w wielości jako takiej, polaryzuje się, indywidualizuje się w całości jego psychiki, aby stać się następnie zobiektywizowaną, oderwaną konstrukcją Czystej Formy, taką a nie inną, i noszącą na sobie ślady samego procesu indywidualizacji, bez której nie ma prawdziwego dzieła sztuki" (*NF*, s. 270, podkreśl. moje, EW).

Czysta Forma, to z jednej strony konstrukcja dzieła sztuki, ujmowana w bezpośredniej, całościowej percepcji, z drugiej — zasada — „pryncypium metafizyczne", którego „obecność" w dziele sztuki decyduje nie tylko o jego aktualnej wartości estetycznej, ale o jego znaczeniu w wymiarze — rzec można — transcendentnym, poza- czy też ponad-estetycznym. Oddziaływanie tej zasady stanowi o „jedności w wielości" tak danego dzieła, jak całej w ogóle sztuki: „w sztuce bowiem z żadnego punktu widzenia nie ma postępu i tym różni się ona od wszystkich innych sfer działalności ludzkiej. Mogą być tylko zboczenia w kierunkach nieistotnych, z jedynej drogi tworzenia jedności w wielości, zobiektywizowanej jako wyrażenie metafizycznej Tajemnicy Istnienia" (*NF*, s. 84).

2. FORMA A WARTOŚCI ESTETYCZNE

„Zasadniczym momentem głębszego estetycznego zadowolenia — pisze Witkacy — jest samo scałkowanie danej wielości w jedność; na tym polega (a nie na odczytaniu anegdoty w obrazie, jak to sądzą niektórzy znawcy) zrozumienie danego dzieła sztuki" (*NF*, s. 28). Autentyczne i pełne przeżycie estetyczne nie może więc, według Witkiewicza, dokonać się bez zrozumienia istoty dzieła sztuki (resp. sztuki w ogóle).

Teoria sztuki ma być z jednej strony pojęciowym zdaniem sprawy z genezy artystycznej „jedności w wielości", z drugiej — wprowa-

dzeniem i pobudzeniem tego zrozumienia, którego akt nie jest czysto intelektualnym odczytaniem sensu danej kompozycji, ale całościowym przeżyciem „partycypowania", jakby można powiedzieć, „pożyczając" terminu od filozofii klasycznej, danego dzieła sztuki w ogólno-kosmicznej zasadzie „jedności w wielości".

Rozumienie dzieła sztuki, zdaniem Witkiewicza, sprowadza się do „scałkowania danej wielości w jedność" — czyli do „rozszyfrowania" danego dzieła w kategoriach Czystej Formy. Nie istnieje więc według niego wielość sposobów rozumienia, tj. wielość sposobów interpretacji artystycznego sensu dzieła. Z czysto estetycznego punktu widzenia liczy się bowiem, jego zdaniem, tylko jedna możliwa postawa wobec dzieła, nastawiona na jeden tylko istotny jego aspekt, tj. formę [23]. Możliwe jest natomiast mniej lub bardziej intensywne rozumienie, czyli „natężenie rozumienia", ponieważ jak wiadomo, rozumienie to koreluje bezpośrednim przeżyciem, z natury swej stopniowalnym.

Warunkiem przedmiotowym rozumienia dzieła sztuki jest struktura formalna dzieła, którą należy „odczytać" i dostrzec związane z nią, a raczej z nią jednoznaczne, wartości estetyczne. Jakkolwiek Witkacy godzi się z faktem, że wielość elementów, z których składa się dzieło sztuki, odróżnia je od innych dzieł — czyni je unikatem — to jednak nie ów moment jakościowej odrębności dzieła stanowi o jego artystycznej wartości. Różnice pomiędzy dziełami sztuki, a także ich „uposażenie jakościowe" (mówiąc językiem fenomenologii), wewnętrzna kwalifikacja dzieła — związane są z materiałem, w którym tworzy artysta oraz z jego indywidualnością twórczą, są przeto relatywne, wielorakie, zmienne, są, jak mówi Witkacy, „wielością jako taką" — bez nich nie byłoby co prawda „jedności w wielości" ani „całkowania", istotnego dla wszelkiej twórczości i estetycznych przeżyć, są jednakże tym warunkiem niezbędnym a zarazem komplikującym, który należy pokonać, zapanować nad nim, aby wydobyć zeń wartość czysto formalną.

Prawdziwy artysta (takim był, zdaniem Witkacego, B. Miciński, do którego odnosi się przytoczone tu określenie) jest „wielkim chemikiem, umiejącym łączyć wymienione wyżej heterogenne pierwiastki... w absolutne syntezy" (*NF*, s. 323).

T y l k o   s y n t e z a   f o r m a l n a   j e s t   m i a r ą   w a r t o ś c i

---

[23] W kwestii rozumienia dzieł sztuki por. następujące pozycje: M. Gołaszewska, *Zagadnienie rozumienia dzieła sztuki*, „Studia Estetyczne", 1, 1964; W. Marciszewski, *Dzieła sztuki jako znaki*, „Estetyka", 4, 1963; W. Tatarkiewicz, *Skupienie i marzenie*, Kraków 1951; M. Wallis, *O rozumieniu dążeń artystycznych w dziełach sztuki*, „Przegląd Filozoficzny", 38, 1935.

dzieła — jest to zarazem synteza znacząca. „Idealna równowaga sił wewnętrznych... nie 'treść podana w odpowiedniej formie' tylko jedność zmysłowych i znaczeniowych pierwiastków jako składników czysto artystycznych... a w głębi wspaniała metafizyka, pośrednio czy nawet bezpośrednio ujawniona — to wszystko jedno, ale zawsze obecna" (*NF*, s. 323).

„Obecność metafizyki" w dziele sztuki decyduje o jego jedynej, wyróżniającej je od innych nieartystycznych wytworów jakości estetycznej — o jego pięknie. Uczucie metafizyczne bowiem, „uczucie dziwności istnienia... jest zasadniczym momentem tego, co nazywamy odczuwaniem piękna" (*NF*, s. 271). Jest to piękno inne niż piękno „życiowe", jest to piękno abstrakcyjne, oderwane — „czyste piękno formalne" (*NF*, s. 281).

„Zasadniczą cechą dzieł sztuki jest jedność w wielości, bez względu na to, jakie są elementy tej wielości i jakim sposobem osiągnięta jest ich jedność. Tę właśnie cechę jedności nazywamy pięknem danego tworu... różnica między dziełami sztuki a innymi tworami pięknymi jest różnicą stopnia... polega na tym, że w pierwszych wyrażenie jedności w wielości jest celem samym w sobie, gdy w drugich jest wynikiem ubocznym" (*NF*, s. 20, podkreśl. moje EW).

Piękno jako wartość jest u Witkacego kategorią z jednej strony jakościową dzieła, z drugiej — „metafizyczną", wiąże się bowiem bezpośrednio z „przeżyciem metafizycznym", będąc zarówno jego przyczyną jak i skutkiem. Piękno to nie podlega konkretyzacji — indywidualizacji, a jedynie „uobecnia się" dla perceptora w bezpośrednim akcie „rozumienia" dzieła sztuki.

Kryterium piękna, czyli istotnej, idealnej, formalnej wartości dzieła (idea procesu twórczego jest jednoznaczna z formą) jest więc w rezultacie przeżycie subiektywne. W obcowaniu ze sztuką, i w ogóle w sferze, gdzie uczucie metafizyczne „obiektywizuje się" w Czystej Formie „dla oceny mamy jedynie nasze subiektywne uczucie i nic więcej" (*NF*, s. 178). „Jedynym kryterium jest szczerość artysty, kiedy tworzy, i szczerość widza, kiedy patrzy i wypowiada swoje zdanie" (*NF*, s. 104, podkreśl. moje). Witkacy zdaje sobie sprawę z enigmatyczności tego „kryterium" i ze słabości swojej teorii sztuki w tym punkcie — „w takim razie nic nie wiadomo... nie wiemy, kiedy jesteśmy szczerzy a kiedy nie. I tu leży punkt niebezpieczeństwa. Kryteriów bowiem (obiektywnych — przyp. mój, EW) nie było nigdy" (*NF*, s. 104).

Witkacy zadowala się stwierdzeniem, że zadaniem teorii sztuki nie może być „stworzenie kryteriów dla oceny tego, co jest knotem a co arcydziełem" ani też „udowodnienie, że dane dzieło sztuki

jest doskonałe i zmuszenie kogoś par force do podziwu" (*NF*, s. 224). Czym innym jest bowiem dociekanie istoty sztuki i twórczości, a czym innym ocena poszczególnych dzieł. „Chodzi tylko o to, aby podobanie się (lub niepodobanie się) i sądy odnosiły się do istotnej wartości dzieł tych, pomijając już ich miejsce we względnej hierarchii, którego określić bezwzględnie niepodobna" (*NF*, s. 225, podkreśl. moje, EW).

Kryteria są chwiejne, ponieważ oparte na subiektywnych przeżyciach, zarazem jednak, zdaniem Witkacego, przeżycia te wykraczają poza „sferę immanentną" — przez to, że dotyczą wartości niezmiennej, koniecznej i absolutnej oraz, pomimo że są przeżyciami Istnienia Poszczególnego, osiągają wymiar ponadindywidualny — transcendentny.

Reasumując, Czysta Forma, jako „zobiektywizowany wyraz metafizycznej Tajemnicy Istnienia" pełni podwójną funkcję: konstrukcyjną i znaczącą.

1. Konstrukcja formalna, w której osiągają jedność wszystkie elementy zawartości dzieła sztuki, a zarazem w której „obiektywizuje się uczucie metafizyczne", ma jednocześnie charakter pankosmicznej zasady — zarówno podmiotu — Istnienia Poszczególnego, jak Istnienia w ogóle, zasady, która w dziełach sztuki znajduje wyraz szczególnie skondensowany, stanowiąc „klucz Wielkiej Tajemnicy Istnienia w uzewnętrznieniu faktycznym". Nie jest ona indywidualnym kształtem treści w niej zawartej, lecz abstrakcyjną, idealną konstrukcją dzieła, którego wszystkie elementy składowe, treściowe ulegają „transformacji" — wszelka „zawartość" roztapia się niejako w oderwanej i transcendentnej wobec treści „jedności w wielości". Czysta Forma, występując w roli „metafizycznego pryncypium" jest więc racją ponadindywidualnej, zabsolutyzowanej „jedności w wielości".

2. Dwojaka funkcja Czystej Formy w pismach estetycznych Witkacego ujawnia dwie zasadnicze „warstwy" jego teorii sztuki: warstwę formistycznego konstruktywizmu, stanowiącego jak gdyby „fenomenologię" Czystej Formy, oraz warstwę formistycznego mono-ideizmu, czyli swoistą „metafizykę" Czystej Formy, przy czym, w zamierzeniu autora, obydwie „warstwy" stanowią nawzajem dla siebie konieczne uzupełnienie. Subiektywne przeżycia, rozważane w kategoriach „metafizyki sztuki" okazują swój wymiar absolutny — poprzez Czystą Formę dosięgają bowiem sfery, gdzie „jedność w wielości" pojawia się jako konieczna zasada bytu, naczelna wartość estetyczna i metafizyczna tajemnica.

IV. FORMISTA CZY SYMBOLISTA

Próba określenia „natury" Czystej Formy na podstawie zanalizowanej teorio-poznawczej genezy oraz funkcji, jakie spełnia ona w witkiewiczowskiej estetyce, może być podjęta jedynie w płaszczyźnie pragmatycznej ze względu na, po pierwsze, omówiony powyżej antropocentryczny charakter doświadczenia, stanowiącego genetyczną podstawę tego pojęcia, oraz, po drugie, na ekspresywny charakter funkcji, jakie pojęciu temu wyznacza Witkiewicz w swej teorii.[24]

Funkcje te okazują się zresztą wielorakie i swoiście „uniwersalistyczne". Interpretacja semantyczna, tj. charakterystyka tego pojęcia poprzez desygnat napotyka na duże trudności. Witkacy posługuje się terminem „Czysta Forma" w odniesieniu do różnych dziedzin rzeczywistości: podmiotowej i przedmiotowej, do tzw. przez niego „istot rzeczy", a także właściwości i relacji. Nie wiadomo także, czy termin ten stanowi kategorię ontologii (metafizyki — w jego oczywiście rozumieniu), czy teorii poznania, czy też psychologii lub „artystycznej antropologii". W polu semantycznym tego pojęcia krzyżują się i nakładają rozmaite zespoły treści, zmieniające się w zależności od kontekstu i celu danej wypowiedzi.

Rozważane od strony genetycznej pojęcie Czystej Formy prezentuje dwojakiego typu treść: subiektywną i pozasubiektywną. Witkacy często używa wyrażenia, że w Czystej Formie „obiektywizuje się uczucie metafizyczne". Słowa „obiektywizuje" używa jednak w specjalnym znaczeniu: „zobiektywizowany" to tyle co „wyrażony", zaś „obiektywny" znaczy u niego tyle co „istniejący poza podmiotem" — poza „ja" subiektywnym. Z kolei „subiektywny" to tyle co „niezobiektywizowany", dziejący się wewnątrz podmiotu", będący, mówiąc jego językiem „jakością podmiotu".

„Zobiektywizowane uczucie metafizyczne" to tyle co „uczucie metafizyczne wyrażone", egzystujące poza podmiotem, jako treść a także wartość dzieła sztuki — jedyna w jego estetyce. Wyraz uczucia metafizycznego uzewnętrzniony, zawarty w czymś, co nie jest „ja" — podmiotem — to tyle co Czysta Forma dzieła sztuki. W tym sensie Czysta Forma, jako kompozycja (konstrukcja vel

---

24 Na temat funkcji ekspresywnej znaków językowych i pozajęzykowych por. np.: R. Jacobson, *Poetyka w świetle językoznawstwa*, „Pamiętnik Literacki", 1960; C. A. Mace, *Przedstawianie a wyrażanie*, w: *Logika i język*, Warszawa 1967; M. Ossowska, *Słowa i myśli*, „Przegląd Filozoficzny", 34, 1931; W. Tatarkiewicz, *Ekspresja i sztuka*, „Estetyka", 4, 1963.

struktura) dzieła sztuki, pełni funkcję znaku ikonicznego[25], obrazującego metafizyczne uczucie „jedności w wielości". Jednocześnie pojęcie Czystej Formy odnosi się do treści „niezobiektywizowanej", oznacza mianowicie sferę psychiki, przez którą musi przejść uczucie metafizyczne, aby zostać „zobiektywizowane" czyli wyrażone. Czysta Forma w tym znaczeniu to tyle co dyspozycja, potencja podmiotu — w języku Witkacego: zdolność „całkowania" danej „jedności w wielości", czyli zdolność wyrażania uczucia metafizycznego, „transformowania" go w dzieło sztuki. W tym sensie Czysta Forma jest symptomem naturalnej ekspresji podmiotu — artysty.

Pojęcie Czystej Formy już od strony genetycznej ujawnia więc charakterystyczną dla twórczości pisarskiej Witkacego elastyczność i wielostronność zastosowania. Utworzone w wyniku bezpośredniego, a jednocześnie „rozumiejącego" doświadczenia odwzorowuje ono po pierwsze: subiektywną, podmiotową treść tego doświadczenia, po drugie: treść przedmiotową — „istotną treść" dzieła sztuki, oraz po trzecie: wzajemną relację tych treści — odpowiedniość istniejącą pomiędzy stanem podmiotu i przedmiotu, ich wzajemną tożsamość strukturalną.

Najogólniej, funkcje Czystej Formy sprowadzają się do wyrażania pewnych treści, które Witkacy nazywa bądź „jednością w wielości", bądź „uczuciem metafizycznym", bądź „Tajemnicą Istnienia", suponując względną tożsamość wszystkich tych określeń. Od strony funkcjonalnej, w języku Witkacego — „wyrażony" to tyle co „ujęty w formę", czyli „zobiektywizowany".[26] Owa forma egzystuje bądź jako pewien rodzaj znaku naturalnego i to dwojakiego typu: symptomu, wyrażającego wewnętrzną dyspozycję podmiotu, lub symbolu o charakterze ikonicznym, bądź też arbitralnie ustanowionego znaku

---

[25] Por.: T. Milewski, *Językoznawstwo*, Warszawa 1967; J. Kotarbińska, *Pojęcie znaku*, „Studia Logica", 6, 1958; J. Białostocki, *Teoria i twórczość, o tradycji i inwencji w teorii sztuki i ikonografii*, „Prace Kom. Hist. Szt.", Poznańskiego TPN, t. 6, z. 3, Poznań 1961.

[26] Funkcja „wyrażania" — „ujmowania w formę" — stanowi swego rodzaju „problem graniczny" teorii poznania i teorii twórczości. Ciekawe w tej dziedzinie są rozważania S. Langer (*Problems of Art*, New York 1957), która wprowadza rozróżnienia na „formę ekspresywną" („expressive form", „significant form") — właściwą sztuce oraz dyskursywną („discursive form") — właściwą poznaniu logicznemu; na „znaczenie" („meaning"), przysługujące znakom mowy i „doniosłość" („import") w przypadku dzieł sztuki — poszukując genetycznych wyjaśnień dla tych dwu odmian funkcji „wyrażania", w odwołaniu do pierwotnego doświadczenia („protological experience"). Jest to ciekawa próba podejścia do owego problemu, jakkolwiek nieokreśloność filozoficzno-antropologicznego podłoża, na którym ugruntowuje swe rozstrzygnięcia, może budzić wątpliwości.

formalnego, którego sens także rozbity jest na szereg relatywnych znaczeń.

Czysta Forma jako opisana w poprzednich paragrafach struktura dzieła sztuki, czyli znak naturalny, w którym znaczenie utożsamia się z nim samym[27] przynajmniej w konwencji narzuconej przez Witkacego — pełni następujące funkcje:

1. przedstawia w sposób naoczny „jedność w wielości" czyli strukturę danego dzieła sztuki;

2. wyraża bezpośrednio — obrazuje — Tajemnicę Bytu („ucieleśnia Tajemnicę Bytu" — *NF*, s. 112);

3. wyraża bezpośrednio — obrazuje — „jedność w wielości", która przysługuje wszystkim Istnieniom Poszczególnym i całości Bytu zarazem (jest „skondensowaną formułą wiecznych praw Bytu" — *NF*, s. 277);

4. sygnalizuje „przeżycie metafizyczne" twórcy dzieła sztuki;

5. pobudza, sugeruje „przeżycie metafizyczne" odbiorcy dzieła sztuki;

6. uwalnia od niepokoju metafizycznego — pełni funkcję swego rodzaju kathàrsis.

„Ten rodzaj wyrażania — pisze Witkacy — jaki ma miejsce przy 'jedności i wielości' wyrażonej w Czystej Formie, nazywamy symbolizmem bezpośrednim" (*NF*, s. 35, podkreśl. moje, EW). Funkcja tego „bezpośredniego symbolu" różni się od tej, która właściwa jest znakom mowy, a jednocześnie posiada z nimi pewien rys wspólny, a mianowicie funkcję „obiektywizacji" czyli wyrażania. W istocie rzeczy to samo wyraża tak Czysta Forma jako kompozycja dzieła sztuki jak i pojęcie, którym posługuje się Witkacy w swej estetyce. I w jednym i w drugim przypadku chodzi o tę samą „jedność w wielości", „uczucie metafizyczne", „Tajemnicę Istnienia". Pojęcie to prezentuje kolejno wszystkie funkcje Czystej Formy, przysługujące tejże jako zasadzie strukturalnej dzieła sztuki a ponadto:

1. wyraża pośrednio „przeżycia metafizyczne autora";

2. wyraża pośrednio tendencję autora do wywołania „przeżycia metafizycznego" u odbiorcy — pełni więc funkcję „instrumentu agitacyjnego";

3. wskazuje na analogię wszelkich struktur bytowych, w których realizuje się zasada „jedności w wielości", w tym przede wszystkim podmiotowych Istnień Poszczególnych — występuje więc w roli jakiegoś „quasi-transcendentale" — formuły naczelnych praw bytu;

---

27 Por.: M. Wallis, *Świat sztuk i świat znaków*, „Estetyka", 2, 1961.

4. wyraża pośrednio Tajemnicę Istnienia — jest znakiem formalnym tej Tajemnicy.

Drugą i trzecią spośród wymienionych funkcji Czystej Formy jako strukturalnej zasady dzieł sztuki można nazwać funkcjami semantycznymi, nadają one dziełu „znaczenie metafizyczne", które z kolei decyduje o jego wartości estetycznej.

Sposób prezentacji treści przez „pojęcie" Czystej Formy w witkiewiczowskiej estetyce przypomina znów „obrazowanie", przede wszystkim ze względu na swoistą „całościowość" owej wizji „jedności w wielości", do której stale odwołuje się autor. Akustyczny, bądź optyczny, bądź jeden i drugi zarazem obraz tej jedności stara się Witkacy „przełożyć" na język dyskursywny i arbitralnie ustala dlań symboliczną nazwę „Czystej Formy", która ma być znakiem umownym dla wyrażenia pan-kosmicznej „jedności w wielości".

Znaczenie owego „quasi-transcendentale" nie da się rozwikłać w drodze definicyjnej, przez zastąpienie tego wyrażenia innym, lub szeregiem innych. „Pojęcie" to, które sam Witkacy uważa za „niedefiniowalne", jest tworem artystycznym raczej niż teoretycznym — może być rozumiane przez uchwycenie szeregu skojarzeń wyobrażeniowych i emocjonalnych, jakie się w związku z nim nastręczają, a nie w drodze eksplikacji jego treści, w odwołaniu do rzeczywistości pozasubiektywnej, wszystkie bowiem tego rodzaju „wyjaśnienia" okazują się zawodne, a nawet wręcz prowadzą do sprzeczności [28]. Skojarzenia te podsuwa niezwykle sugestywny, nasycony emocjami kontekst, próżno jednak byłoby doszukiwać się tu jakiejś jednolitej konwencji lub dyrektywy — wątki fenomenologiczne, egzystencjalne, psychologiczne i inne — krzyżują się i przenikają nawzajem. Funkcja Czystej Formy jako „pojęcia" metafizyczno-estetycznego zbliżona jest do funkcji metafory, której rozwiązanie nigdy nie bywa ostateczne ani jednoznacznie ustalone [29], koresponduje ona bowiem z rozmaitymi ze-

---

[28] Por. w związku z omawianą kwestią uwagi S. Langer: „The import of an art symbol cannot be built up like the meaning of a discourse, but must be seen in toto first; that is the 'understanding' of a work of art begins with an intuition of the whole presented feeling... In discourse, meaning is synthetically construed by a succession of intuition; but in art the complex whole is seen or anticipated first. This creates a real epistemological impase, artistic import, unlike the verbal meaning, can be only exhibited, not demonstrated to any one to whom the art symbol is not lucid" S. Langer, *Feeling and Form, A Theory of Art...*, London 1953, s. 395).

[29] Por. na ten temat: M. Black, *Metaphor*, w: *Philosophy Looks at the Arts*, New York 1962, § 4: Interaction view of metaphor, a także: S. Langer, *Problems of Art...*, rozdz. 2: Expressiveness.

społami treści i w zależności od nich zmienia częściowo lub nawet całkowicie swoje znaczenie oraz walor emocjonalny.

Znaczenie owego „pojęcia", czy właściwiej mówiąc, symbolu, rozbija się na szereg zespołów znaczeniowych, relatywnych, zależnych od kontekstu, aktualnej i bynajmniej nie ustalonej raz na zawsze intencji autora oraz skojarzeń, jakie jego użycie — hic et nunc — wywołuje u czytelnika.

Witkiewicz-artysta i wizjoner góruje tutaj nad Witkiewiczem-teoretykiem, a skutek poczynań tego ostatniego wymyka się jego własnej samokontroli. Gdyby tak nie było — nie postulowałby Witkacy z całą powagą „estetyki naukowej", nigdy bowiem tego postulatu nie zdarzyło mu się spełnić.

Nakreślona przez niego „teoria pojęć" w szkicach estetycznych (wyd. zbior. pt. *Nowe formy w malarstwie i inne szkice estetyczne*), poświęconych teorii Czystej Formy w poezji oraz w teatrze rzuca pewne światło na jego teoretyczne zmagania. De facto bowiem tę właśnie teorię stosował w praktyce — tj. pisząc swoją szeroko zakrojoną teorię sztuki.

„Chodzi właśnie o to — pisze Witkacy — że znaki znaczące, które w życiu służą do porozumienia się, wyrażania myśli i utrwalania doświadczeń, w poezji pozostają w najwyższym stopniu znaczącymi. Zmienia się tylko ich funkcja — zamiast funkcji wyżej wymienionych, nabierają one jako takie, to jest jako znaczące właśnie, a nie puste dźwięki charakteru elementów par excellence artystycznych, podobnych do charakteru barw i dźwięków w malarstwie i muzyce — są bezpośrednio takie a nie tylko wskutek stosunku swego do przedmiotu, który denotują, elementami czysto formalnej konstrukcji... tworzącymi razem złożone elementy Czystej Formy w poezji" (*NF*, s. 345, podkreśl. moje, EW).

Chodzi mu więc o zachowanie najcenniejszej, z punktu widzenia artystycznego oddziaływania a także w jego rozumieniu — metafizycznego oddziaływania — bezpośredniości, która gwarantuje uchwycenie owego „transcendentnego sensu" dzieła. Przedmiot—desygnat byłby tu niepotrzebnym, zaciemniającym czystą wizję „jedności w wielości" elementem pośredniczącym — samo pojęcie osiąga tu bowiem siłę bezpośredniego działania przedmiotu[30]. Odziaływanie to nie jest jednakowe — podobnie jak w innych, posługujących się odmiennym materiałem, sztukach.

---

[30] Jest to jakby „mowa wewnątrz mowy", charakterystyczna dla komunikatu poetyckiego, jak o tym pisze Jacobson: „Ta zdolność powracania, bądź to bezpośredniego, bądź opóźnionego, owa reifikacja komunikatu poetyckiego i jego składników, owo przekształcanie komunikatu w trwały obiekt — wszystko

„Każde wypowiadane słowo jest czymś posiadającym jakby wewnętrzne napięcie, jest jakby pociskiem, który może pęknąć. Chwila pęknięcia to moment zrozumienia go przez słuchającego lub czytającego" (*NF*, s. 289). Podobnie jak w percepcji innych dzieł sztuki, „moment zrozumienia staje się tajemnicą, objawieniem ze świata idei, gdzieś w idealnym bycie zamieszkujących i spadających nie wiadomo jak w chwili pojmowania" (*NF*, s. 287).

Analizując znaczenie różnych pojęć, „które są symbolem możliwych lub aktualnie zachodzących następstw kompleksów jakości, o konturach mniej lub więcej rozwianych, które nazywam zakresem danego pojęcia i które mogą być realnie wypełnione lub nie" (NF, s. 287), przeprowadza Witkacy typologię tych pojęć oraz ustala ich hierarchię. „Realne wypełnienie" zależy bowiem przede wszystkim od pojmującego — jego zdolności skojarzeniowych, wyobraźni itd. oraz rodzaju tworzonego przezeń pojęcia. Najwyższą rangę w hierarchii pojęć uszeregowanych ze względu na bogactwo „kompleksów jakościowych", decydujących o „napięciu wewnętrznym" zyskują tzw. „pojęcia sprzeczne" oraz „graniczne" lub „asymptotyczne". Kompleks wyobrażeń, związanych z tymi pojęciami, „nadaje słowom tego rodzaju niezwykle silne napięcie wewnętrzne, czyniąc z nich elementy artystyczne najwyższej jakości" (*NF*, s. 290). Gra tutaj rolę abstrakcyjność, oderwanie od rzeczywistości przedmiotowej, konkretnej, niezwykłość ich „kompleksu znaczeniowego", dziwność a nawet wręcz dziwaczność obrazowych skojarzeń. „Przelewanie się jednych obrazów w drugie", a także „pozorna bezsensowność" tych pojęć z tzw. „życiowego" punktu widzenia wzmaga ich oddziaływanie i wzbogaca wartość czysto formalną. Rezultatem tego oddziaływania ma być przeżycie pod ich wpływem, a raczej za ich „formalną sugestią" — „uczucia metafizycznego". Czysta Forma w witkiewiczowskiej teorii sztuki wydaje się być takim właśnie, bogatym w asocjacje, sugerującym i agitującym „pojęciem granicznym".

Badając zawiłości „kompleksu znaczeniowego" Czystej Formy nie można się oprzeć przeświadczeniu, że jej rola w „metafizycznej estetyce" Witkacego jest analogiczna do roli, jaką w postulowanej przez niego „poezji czystej" spełniają takie słowa jak: „żywy trup", „bykołak" lub „kalamarapaksa". Byłoby to nawet zrozumiałe, gdyż Witkacy przyznaje teoretykowi, podobnie jak artyście, prawo niczym nieskrępowanej swobody słowotwórczej. Czysta

---

to stanowi wewnętrzną i efektywną właściwość poezji" (dz. cyt., s. 462). Por. także uwagi B. P. Marguire'a w jego artykule: *Próba nowego oświetlenia twórczości St. I. Witkiewicza*.

Forma w jego estetyce jest konceptualnym konstruktem, ułatwiającym, jego zdaniem, uchwycenie istoty rzeczywistości i sztuki w podobny sposób, jak to czynią artystyczne symbole dzieł sztuki. Podstawy dla tych analogii, a także analogii pomiędzy Czystą Formą — strukturą dzieła sztuki a metafizyczno-estetycznym „quasi-transcendentale", szukać należy w witkiewiczowskim pierwotnym doświadczeniu, które jest punktem wyjścia dla obydwu rodzajów twórczości: artystycznej i teoretyczno-filozoficznej.

W rezultacie więc przeprowadzonych analiz można stwierdzić, że postulat „naukowości estetyki" jest jedynie mylącym pozorem, przy pomocy którego autor manifestuje swoje niespełnione w praktyce aspiracje. Chodziło mu bowiem w istocie o jedną jedyną ideę, której wymowną „propagandą" miały być zarówno jego dzieła artystyczne, jak i teoria sztuki wraz z jej „filozoficznym zapleczem", a mianowicie o wskazanie doniosłości — zarówno w skali jednostki, Istnienia Poszczególnego, jak w skali ogólnoludzkiej a nawet kosmicznej — pewnego szczególnego doświadczenia, w którym podmiot, przeżywając „uczucie metafizyczne" aktualizuje w sobie, oraz w rzeczywistości przez siebie percypowanej, bądź wytwarzanej podstawowe prawo Istnienia, czyli zasadę „jedności w wielości", usymbolizowaną w „Czystej Formie" konstruowanych przez siebie „pojęć", których sens „mieniący się" — tj. metaforyczny i paradoksalny, najbardziej Witkacemu, jako artyście-wizjonerowi, odpowiadał.

Artystyczno-filozoficzna wizja Witkacego, kierowana naczelną regułą „całkowania" jest wizją totalną, przypomina poniekąd pierwotne intuicje greckich poszukiwaczy kosmicznej arché, którzy w ogniu, wodzie, powietrzu lub innych pierwiastkach, potem zaś w liczbie, szczególnie jedności, poszukiwali ostatecznej zasady wszechbytu.

Prymat przeżycia i prymat samoświadomości nasuwa także myśl o pokrewieństwie witkiewiczowskiej „metafizyki" z diltheyowską koncepcją integralnego światopoglądu [31]. „Modelem" sensu świata u Diltheya jest struktura psychiczna człowieka — jego świadomość: historyczna, religijna, metafizyczna itd., a system kultury — „obiektywizacją ducha". Niekiedy również wydaje się Witkacy bardzo heideggerowski, jak na to zwrócił uwagę Ingarden, gdy preferuje Istnienie Poszczególne jako „podmiot metafizykujący", którego autentyzm polega na uświadomieniu sobie „metafizycznego wy-

---

31 Por. poglądy Diltheya na temat wspólnoty dążeń religijnych, artystycznych i filozoficznych — Z. Kuderowicz, *Dilthey*, Warszawa 1967 (seria: Myśli i Ludzie), a także: Z. Łempicki, *Wilhelm Dilthey*, w: *Studia z teorii literatury*, t. 2, Warszawa 1966.

miaru" swego bytu i przeżyciu jedności ze światem w kosmicznej Tajemnicy Istnienia [32]. Zarówno jednak u Diltheya jak u Heideggera oraz innych „filozofów życia", do których Witkacy chwilami wydaje się podobny, brak owej, tak charakterystycznej ambiwalencji zamiarów i dążeń, postulatów i realizacji, a także paradoksów i sprzeczności, nadających w sumie szczególny, nadrealistyczny klimat pisarstwu i artystycznej twórczości Witkiewiczowi.

Bardziej niż wymienione style filozofowania bliskie wyobraźni Witkacego wydają się współczesne „fantastica" — poza- czy może ponadświadomościowe wizje „dzieci kwiatów" i im podobnych. Witkiewiczowska pasja eksperymentatorska, pchająca go w kierunku poszerzania skali bezpośredniego doświadczenia poprzez stosowanie rozmaitych narkotyków wydaje się tutaj nie bez znaczenia. Eksperymenty te, z peyotlem, kokainą, morfiną itp. miały prawdopodobnie wpływ na jego wizjonerskie fantazjowanie nie tylko w dziedzinie sztuki ale i w dziedzinie teoretycznej.

Witkiewiczowska teoria sztuki, podobnie zresztą jak monadystyczna „metafizyka" wyłożona w osobnym traktacie, zwanym przez autora „główniakiem", zmierza do symbolizacji pierwotnego, podstawowego, totalnego doświadczenia, nie zaś do zwartego i konsekwentnego opisania logicznych związków, jakie zachodzą w obrębie wiedzy w nim zdobytej, jakkolwiek Witkacy popełnia swoim zwyczajem „mistyfikację", postulując „estetykę naukową" i takąż filozofię. Toteż doszukiwanie się logicznych konsekwencji, czy też wpływów lub zapożyczeń — świadomie podjętych i kontynuowanych — poszukiwanie jakiejś jednolitej formuły dla teoretycznej twórczości Witkacego wydaje mi się nieporozumieniem. „Jak kwiat wyrasta z danej rośliny — pisze Witkacy — tak naturalnie powinno powstawać dzieło sztuki z człowieka" (*NF*, s. 8). W taki właśnie „naturalny" sposób wyłoniła się jego teoria z artystycznej jaźni Witkacego, obca wszelkim dyskursywnym rygorom i schematyzacji.

Elżbieta Wolicka

32 Wiadomości o koncepcji filozofii Heideggera czerpię z nieopublikowanego odczytu A. Wawrzyniaka: *Homo metaphisicus M. Heideggera*, wygłoszonego w ramach „Tygodnia Filozoficznego" na KUL, dn. 21. II. 1968.

LUDWIG WITTGENSTEIN

WYKŁADY O WIERZE

Zestawione na podstawie notatek Yoricka Smythies, Rusha Rheessa i Jamesa Taylora *

UWAGA TŁUMACZKI

W tłumaczeniu staram się oddać jak najwierniej styl oryginału: żadnych chropowatości nie usuwam, niczego nie wygładzam. Pragnę zachować całą językową szorstkość tych notatek, aby nie zagłuszyć w nich nic, co może być śladem żywego głosu Ludwiga Wittgensteina.

Aby przygotować czytelnika na szokująco niekonwencjonalny styl publikowanych tu notatek, poprzedzam je fragmentem wspomnienia o Wittgensteinie, napisanego przez jednego z najbliższych uczniów i przyjaciół, Normana Malcolma (Ludwig Wittgenstein — A Memoir, *Oxford University Press 1958). Fragment ten wprowadza nas w niepowtarzalną atmosferę cambridge'skich wykładów — medytacji.*

A. W.

Z PRZEDMOWY WYDAWCY ANGIELSKIEGO

Pierwsze, co trzeba powiedzieć o tej książce, to, że nie zawiera ona nic, co by było napisane przez samego Wittgensteina. Publikowane tu notatki to nie są Wittgensteina własne notatki do wykładów. Są to notatki jego słuchaczy. On sam nigdy ich nie widział ani nie kontrolował. Można nawet wątpić, czy zaaprobowałby ich publikację, przynajmniej w obecnej postaci. Ponieważ jednak dotyczą one kwestii zaledwie dotkniętych w jego innych pismach ogłoszonych drukiem, i ponieważ od pewnego czasu krążą prywatnie, wydało się rzeczą najwłaściwszą ogłosić je w takiej formie, jaką uznali za stosowną ich autorzy.

Wykłady o estetyce były wygłoszone do małej grupki słuchaczy, w prywatnym pokoju w Cambridge w lecie 1938 r. [...] Wykłady o wierze należą do tego samego okresu. [...]

---

* Fragment książki *Lectures and Conversations on Religious Belief*. Ed. by Cyril Barrett, Berkeley—Los Angeles 1966, University of California Press.

Notatki drukujemy tu tak, jak zostały w swoim czasie sformułowane, wprowadzając jedynie drobne poprawki gramatyczne. [...] Autorzy nie mogą zaręczyć za ścisłość wszystkich szczegółów: nie twierdzą, że dają absolutnie dosłowny zapis słów Wittgensteina.

LUDWIG WITTGENSTEIN – WSPOMNIENIE

„Wykładał bez przygotowania i bez notatek. Powiedział mi, że kiedyś próbował posługiwać się na wykładzie notatkami, ale był zdegustowany wynikiem. Myśli, które wypowiadał, były „zwietrzałe", albo, jak wyraził się w rozmowie z innym przyjacielem, słowa wyglądały jak „trupy", kiedy zaczął odczytywać je z notatek. Metodą przygotowywania się do wykładów, na jaką w końcu przeszedł, było spędzanie kilku minut przed wykładem na przypominaniu sobie, jaki bieg przybrały dociekania poprzednim razem. Na początku wykładu zwykł dawać krótkie resumé, a potem podejmował przerwane rozważania, starając się wprowadzić nowe myśli i w ten sposób posunąć rozważanie naprzód. Powiedział mi, że prowadzenie wykładów w taki improwizowany sposób było dla niego możliwe tylko dzięki temu, że i uprzednio, i równolegle z wykładami, rozmyślał i pisał bardzo wiele na tematy, o których mówił. Niewątpliwie było to prawdą, niemniej to, co się odbywało na tych zebraniach, były to w znacznej części nowe badania. [...]

Wittgenstein siedział na zwykłym drewnianym krześle w środku pokoju. Tutaj prowadził widoczną walkę ze swymi myślami. Nieraz czuł — i mówił — że gubi się w swych myślach. Często mówił takie rzeczy, jak „Jestem głupcem!", „Macie okropnego wykładowcę!", „Dzisiaj jestem po prostu za głupi." Czasem wyrażał powątpiewanie, czy będzie zdolny kontynuować wykład, ale rzadko kiedy istotnie dawał za wygraną przed nadejściem godziny siódmej.

Trudno w ogóle mówić o tych zebraniach jako o „wykładach", chociaż Wittgenstein tak je nazywał. Po pierwsze, w czasie ich trwania prowadził twórczą pracę badawczą. Myślał o pewnych zagadnieniach w taki sposób, w jaki mógłby to robić, gdyby był sam. Poza tym zebrania te polegały w znacznym stopniu na rozmowie. Zazwyczaj Wittgenstein kierował bezpośrednie pytania do poszczególnych osób spośród obecnych i ustosunkowywał się do ich odpowiedzi. Często przeważał dialog. Czasem jednakże, kiedy starał się wydobyć jakąś myśl z siebie samego, zabraniał stanowczym ruchem ręki wypowiadać jakiekolwiek pytania czy

uwagi. Często na długo zapadała cisza, napełniona jedynie skupioną uwagą słuchaczy i rzadkim mamrotaniem Wittgensteina. W czasie tych momentów milczenia, widoczne było niezwykłe napięcie i aktywność myślowa Wittgensteina. Jego spojrzenie było skupione, nieruchome; jego twarz — żyła; ręce dokonywały różnych ruchów; miał wyraz surowy, poważny. Wiedziało się, że się jest w obecności nadzwyczajnego skupienia, powagi i siły umysłu. [...]

Surowość Wittgensteina była związana, jak sądzę, z jego namiętną miłością prawdy. Nieustannie zmagał się z najgłębszymi problemami filozoficznymi. Rozwiązanie jednego problemu prowadziło do następnego problemu. Wittgenstein nie dopuszczał kompromisów; on musiał rozumieć w pełni. Popychał swoją myśl z niepohamowaną gwałtownością. Cała jego istota była w napięciu. Niesposób było nie zauważyć, że w czasie tych wykładów w najwyższym stopniu natężał zarówno swoją wolę, jak i swój intelekt. Był to jeden z przejawów jego absolutnej, nieugiętej uczciwości. Tym, co czyniło go osobą wzbudzającą lęk, a nawet przerażenie, zarówno w stosunkach osobistych, jak i w stosunkach z uczniami, była przede wszystkim jego bezwzględna, nieubłagana prawość, która nie oszczędzała ani jego samego, ani nikogo innego.

Wittgenstein był zawsze wyczerpany po wykładzie. Był również w najwyższym stopniu niezadowolony z siebie. Czuł odrazę do tego, co powiedział, i do siebie samego. Często pędził natychmiast po wykładzie do kina. Kiedy słuchacze zaczynali wynosić z sali swoje krzesła, spoglądał nieraz błagalnie na któregoś z przyjaciół i cicho pytał: „Poszedłbyś może do kina?" Po drodze Wittgenstein kupował bułkę albo pierożki z mięsem i chrupał je podczas filmu. Upierał się, aby siadać w pierwszym rzędzie, tak żeby ekran zajmował całe jego pole widzenia i żeby jego umysł mógł oderwać się od myśli o wykładzie i od związanego z tym uczucia obrzydzenia. Kiedyś powiedział do mnie szeptem: „To jest jak prysznic!". Filmu nie śledził obojętnie czy relaksowo. W napięciu pochylał się do przodu i rzadko odrywał oczy od sceny. Prawie nigdy nie wypowiadał żadnych uwag o poszczególnych epizodach filmu i nie lubił, żeby jego towarzysz wypowiadał jakieś komentarze. Pragnął, aby film, choćby był zupełnie bez wartości, całkowicie go pochłonął, uwalniając w ten sposób na jakiś czas jego umysł od myśli filozoficznych, które torturowały go i wyczerpywały [...]

Nie było to dla niego bez znaczenia, kto przychodził na jego wykłady. Lubił rozważać kwestie filozoficzne „z przyjaciółmi". Przywiązywał wagę do tego, aby mieć na wykładzie „przyjazne twarze". Nieraz mówił, że lubił pewną „twarz" i chciał, aby ta twarz była tam, nawet jeśli dana osoba nic nie mówiła. Podczas II wojny światowej, kiedy dniem jego wykładu była sobota, na

wykłady przychodził pewien żołnierz amerykański, Murzyn. Wittgenstein wielokrotnie mówił, jaką przyjemną i dobrą twarz ma ten człowiek, i bardzo żałował, kiedy żołnierz-Murzyn przestał przychodzić. Zazwyczaj ponad połowa ludzi, którzy przyszli na jego pierwszy wykład na jesieni, przestawała przychodzić po pięciu lub sześciu wykładach, ponieważ problematyka była dla nich niezrozumiała lub nie interesująca. Za to dziesięć czy piętnaście osób, które przychodziły dalej, nigdy prawie nie opuszczały wykładów.

Mnóstwo razy zauważyłem ciekawą rzecz: kiedy Wittgenstein wymyślał w czasie wykładu dla zilustrowania jakiejś kwestii przykład, sam bywał rozśmieszony absurdalnością tego, co mu przyszło do głowy. Ale jeśli ktoś ze słuchaczy zachichotał, wyraz twarzy Wittgensteina stawał się surowy. Wołał karcąco: „Nie, nie! Ja nie żartuję!" Fikcyjne zdarzenia i sytuacje bywały tak dziwaczne i tak sztuczne, że on sam nie mógł się powstrzymać od uśmiechu; ale cel, dla którego przykład był przywołany, był oczywiście serio. Wittgenstein nie mógł ścierpieć na swoim wykładzie dowcipkującego tonu tak charakterystycznego dla dyskusji filozoficznych prowadzonych przez inteligentnych ludzi, którzy nie mają poważnego celu.

Warto wspomnieć, że Wittgenstein powiedział kiedyś, że mogłoby powstać poważne, wartościowe dzieło filozoficzne, złożone jedynie z żartów (a jednak nie mające w sobie nic z dowcipkowania). Kiedy indziej powiedział, że traktat filozoficzny mógłby składać się z samych pytań (bez odpowiedzi). W swoich własnych pracach obficie używał obu tych form.

WYKŁADY O WIERZE

I

Pewien generał austriacki powiedział do kogoś: „Będę myśleć o tobie po mojej śmierci, jeśli okaże się to możliwe". Możemy wyobrazić sobie grupę ludzi, którym wydałoby się to śmieszne, i inną grupę, której nie wydałoby się to śmieszne.

(Podczas wojny Wittgenstein widział Hostię, przenoszoną w chromowanej stali. Uderzyło go to jako coś śmiesznego.)

Przypuśćmy, że ktoś wierzy w Sąd Ostateczny, a ja nie — czy to znaczy, że ja wierzę w coś przeciwnego, a więc że po prostu nie będzie nic takiego? Powiedziałbym: „wcale nie, a w każdym razie nie zawsze."

Przypuśćmy, że ja mówię, iż ciało rozłoży się, a ktoś inny mówi „Nie. Za tysiąc lat cząsteczki połączą się i zmartwychwstaniesz."

Gdyby ktoś zapytał: „Wittgenstein, czy ty w to wierzysz?", powiedziałbym: „Nie!" „Czy zaprzeczasz?" Powiedziałbym: „Nie."

Jeśli tak mówisz, już w tym kryje się zaprzeczenie.

Czy powiedziałbyś: „Sądzę wprost przeciwnie", albo „Nie ma żadnego powodu, żeby zakładać coś podobnego"? Również nie.

Przypuśćmy, że ktoś jest wierzący i powiada: „Wierzę w Sąd Ostateczny", a ja powiem: „No, nie jestem pewien. Może." Powiedziałoby się, że jest między nami przepaść. Gdyby powiedział: „Nad nami jest niemiecki samolot", a ja odparłbym: „Może. Nie jestem pewien" — uznałbyś, że to, co mówimy, są to rzeczy zbliżone.

Nie wskazywałbyś na stopień bliskości między nami, ale na to, że ja ulokowałem się w całkiem innej płaszczyźnie, gdybyś powiedział: „Ty, Wittgenstein, masz zupełnie co innego na myśli."

Ta różnica mogłaby wcale nie wyjść na jaw przy żadnym wyjaśnianiu znaczenia.

Dlaczego tak jest, że w tym wypadku zdaję się nie chwytać tego, co najważniejsze?

Przypuśćmy, że ktoś na tym oparł swoje życie: na wierze w Sąd Ostateczny. Cokolwiek robi, ma to przed oczyma. Na jakiej właściwie podstawie możemy uznać, iż on wierzy, że to nastąpi lub nie?

Zapytać go to nie dosyć. Prawdopodobnie powie, że ma dowód. Ale on ma to, co można by nazwać niewzruszoną wiarą. Ujawni się ona nie w rozumowaniu i nie przez odwołanie się do zwykłych sposobów uzasadniania opinii, ale raczej poprzez swój wpływ na ustawienie całego jego życia.

To jest o wiele silniejszy fakt — wyrzekanie się przyjemności, nieustanne odwoływanie się do tego obrazu. Wyczuwa się, że taki sposób wierzenia musi być uznany za najmocniejszy ze wszystkich, ponieważ skłania on człowieka do podejmowania ryzyka, jakiego by nie podjął dla innych rzeczy, o których wie, że są o wiele lepiej ustalone. A przecież potrafi odróżniać rzeczy, które są dobrze ustalone, od tych, które nie są.

Lewy: No, on z pewnością powiedziałby, że to jest wyjątkowo dobrze ustalone.

Po pierwsze, może on użyć wyrażenia „dobrze ustalone" albo nie używać go wcale. On będzie traktować to swoje mniemanie jako wyjątkowo dobrze ustalone, a zarazem — od innej strony — jako wcale nie ustalone.

Jeśli w coś wierzymy, w pewnych wypadkach odwołujemy się raz po raz do takich czy innych uzasadnień, jednak bardzo niewiele byśmy zaryzykowali — gdyby nam przyszło ryzykować życie ze względu na ową wiarę.

Są wypadki, kiedy ma się jakąś wiarę — kiedy się mówi „Wierzę" — mimo że wiara ta nie opiera się na takich faktach, na jakich normalnie opierają się nasze zwyczajne powszednie wierzenia.

Jak moglibyśmy porównywać takie różne „wierzenia"? Co by to znaczyło — porównywać je?

Powiesz może: „Porównujemy stany umysłu."

Jakże to my porównujemy stany umysłu? Jasne, że w wielu wypadkach to nie wystarczy. Po pierwsze, to, co się mówi, nie może służyć jako miara siły, z jaką się wierzy? Ale — na przykład — jakie ryzyko byłoby się gotowym ponieść?

Nie można porównywać siły wierzenia z intensywnością bólu.

Zupełnie inny rodzaj porównywania różnych „wierzeń" polega na pytaniu, jakie uzasadnienie przedstawiłby ten, kto wierzy.

Wierzyć to nie jest coś takiego, jak przeżywać przez chwilę określony stan umysłu. „O godzinie piątej bardzo bolał go ząb."

Wyobraźmy sobie dwóch ludzi; jeden z nich mając zdecydować, jak postąpić, myśli o oczekującej go zapłacie, a drugi — nie. Jeden człowiek może mieć na przykład tendencję, aby wszystko, co się zdarza w jego życiu, traktować jako nagrodę lub karę — a drugi nie myśli o tym wcale.

Jeśli jest chory, myśli: „Co ja zrobiłem, żeby na to zasłużyć?" To jest jeden sposób myślenia o odpłacie. Inny sposób — to myśleć ogólnie, ilekroć człowiek wstydzi się tego, co zrobił: „Będę za to ukarany."

Weźmy dwóch ludzi, z których jeden mówi o swoim zachowaniu i o tym, co się mu przytrafia w terminach odpłaty, a drugi — nie. Każdy z tych ludzi myśli zupełnie inaczej. A jednak, nie można jeszcze powiedzieć, że każdy z nich wierzy w co innego.

Przypuśćmy, że ktoś jest chory i mówi: „To kara", a ja mówię: „Kiedy ja jestem chory, to wcale nie myślę o karze." Jeśli powiesz: „Czy ty wierzysz w coś przeciwnego?" — możesz to nazwać wierzeniem w coś przeciwnego, ale to zasadniczo różni się od tego, co normalnie nazwalibyśmy wierzeniem w coś przeciwnego.

Ja myślę inaczej, w inny sposób. Inne rzeczy mówię do siebie. Mam inne obrazy.

To jest tak: gdyby ktoś powiedział: „Wittgenstein, ty nie traktujesz choroby jako kary, więc jaki jest twój pogląd?" — odpowiedziałbym: „Nie mam żadnych myśli o karze."

Przede wszystkim istnieją więc te różne sposoby myślenia — które nie muszą wyrażać się tak, że jedna osoba mówi jedną rzecz, a inna osoba — jakąś inną rzecz.

Co nazywamy wiarą w Dzień Sądu albo niewiarą w Dzień Sądu — słowne wyznanie wiary może odgrywać absolutnie drugorzędną rolę.

Jeśli mnie spytasz, czy wierzę w Dzień Sądu — tak czy nie — w tym sensie, w jakim ludzie religijni wierzą, nie powiedziałbym: „Nie. Nie wierzę, że to nastąpi." Wydawałoby mi się idiotyczne powiedzieć coś takiego.

I wtedy daję wyjaśnienie: „Nie wierzę w...", ale znów przedmiotem wiary ludzi religijnych nigdy nie jest to, co ja opisuję.

Nie mogę powiedzieć. Nie mogę zaprzeczyć temu, co ten człowiek mówi.

W pewnym sensie, rozumiem wszystko, co on mówi — angielskie wyrazy „God" (Bóg), „separate" (oddzielić) etc. Rozumiem. Mógłbym powiedzieć: „Nie wierzę w to", i byłaby to prawda, w tym sensie, że ja nie mam takich myśli ani nic, co się z nimi wiąże. Ale nie żebym mógł zaprzeczyć.

Powiesz być może: „W takim razie — jeżeli nie możesz zaprzeczyć temu, co on mówi, to znaczy, że go nie rozumiesz. Gdybyś go rozumiał, to byś mógł." Ale to znów jest dla mnie chińszczyzna. Moja normalna technika używania języka przestaje tu wystarczać. Nie wiem, czy mam powiedzieć, że oni się rozumieją, czy też nie.

Te kontrowersje wyglądają zupełnie inaczej niż jakiekolwiek normalne kontrowersje. Wszelkie racje wyglądają tu inaczej niż normalne racje.

W pewnym sensie, one absolutnie nie są rozstrzygające.

Ale sedno sprawy tkwi w tym, że gdyby były dowody, w istocie zburzyłoby to wszystko.

Nic, co normalnie nazywam materiałem dowodowym, nie poruszyłoby mnie ani trochę.

Przypuśćmy, na przykład, że znamy jasnowidzów; przepowiadają oni przyszłość, na całe lata naprzód; i otóż oni opisują nam coś w rodzaju Dnia Sądu. To dziwne, a jednak nawet gdyby coś takiego miało miejsce, i gdyby brzmiało to bardziej przekonywająco niż opisałem, wiara, że to się zdarzy, nie byłaby wcale wiarą religijną.

Przypuśćmy, że miałbym się wyrzec wszelkich przyjemności z powodu takiej przepowiedni. Jeśli postąpię tak a tak, to za tysiąc lat ktoś wrzuci mnie w ogień, etc. Anibym drgnął. Najlepsze naukowe świadectwo jest po prostu niczym.

Wiara religijna może faktycznie pójść na przekór takiemu przewidywaniu i rzec: „Nie. Tam to zawiedzie."

Wierzenie sformułowane w oparciu o świadectwa może być jakby tylko końcowym rezultatem — w którym szereg sposobów myślenia i działania wykrystalizowuje się i zespala.

Człowiek będzie walczyć ze wszystkich sił, żeby nie dać się wciągnąć w ogień. Żadnej indukcji. Paniczny strach. To jest jak gdyby część substancji wiary.

Częściowo to dlatego nie spotyka się sporów religijnych, które miałyby taką formę, że jedna osoba jest pewna, a druga mówi: „No cóż, być może."

Być może zdziwisz się, że ludziom, którzy wierzą w Zmartwychwstanie, nie przeciwstawiali się ludzie, którzy by mówili: „No cóż, być może."

Tutaj fakt, że się wierzy, w oczywisty sposób odgrywa raczej taką rolę: załóżmy, że pewien obraz może odgrywać rolę kogoś, kto by mnie nieustannie upominał, albo ja bym tak zawsze myślał o nim. W takim razie zachodziłaby ogromna różnica między ludźmi, którzy nieustannie mieliby ów obraz przed oczami, a innymi, którzy po prostu w ogóle by się nim nie posługiwali.

Ci, którzy by mówili: „No cóż, być może tak, a być może nie", znajdowaliby się na zupełnie innej płaszczyźnie.

Częściowo dlatego nie bardzo miałoby się ochotę powiedzieć: „Ci ludzie trzymają się poglądu (albo opinii), że jest Sąd Ostateczny." „Opinia" brzmi tu dziwnie.

Dlatego właśnie używa się różnych innych słów: „dogmat", „wiara".

Nie mówimy w tym wypadku o hipotezie ani o wysokim prawdopodobieństwie. Ani też o wiedzy.

Mówiąc o kwestiach religijnych używamy takich wyrażeń jak: „Wierzę, że to a to się zdarzy", i używamy ich zupełnie inaczej, niż wtedy gdy mówimy o kwestiach naukowych.

Chociaż jest wielka pokusa, aby sądzić, że używamy ich podobnie. Bo mówimy o świadectwach i mówimy o świadectwie doświadczenia.

Można by nawet mówić o zdarzeniach historycznych.

Mówią, że chrześcijaństwo opiera się na podstawach historycznych.

Inteligentni ludzie tysiąc razy powiedzieli, że bezsporność to w tym wypadku nie dosyć. Nawet jeśli świadectwa są tak dobre, jak w stosunku do Napoleona. Bo bezsporność nie wystarczyłaby, żebym miał zmienić całe moje życie.

Nie opiera się na podstawach historycznych w tym sensie, w jakim zwykła wiara w fakty historyczne mogłaby służyć jako fundament.

Mamy tu do czynienia z wiarą w fakty historyczne różną od wiary w zwykłe fakty historyczne. Nie traktuje się ich nawet jako zdań historycznych, empirycznych.

Ci ludzie, którzy mieli wiarę, nie stosowali wątpienia, które zazwyczaj przejawialiby w stosunku do w s z e l k i c h zdań historii. W szczególności zdań dotyczących bardzo odległej przeszłości itd.

Jakie jest kryterium zasadności, wiarygodności? Przypuśćmy, że masz stwierdzić, kiedy mówisz, że jakieś zdanie ma znaczny ciężar prawdopodobieństwa. Kiedy mówisz „znaczny", czy chodzi tylko o to, że masz dla tego zdania takie a takie świadectwa, których nie masz dla innych zdań?

Na przykład, nie mamy zaufania do relacji człowieka pijanego.

Ojciec O'Hara [1] należy do tych ludzi, którzy traktują to jak zagadnienie nauki.

Tutaj mamy do czynienia z ludźmi, którzy traktują te świadectwa w inny sposób. Opierają się oni na świadectwach, które wzięte w pewien sposób wydawałyby się nadmiernie kruche. Opierają na tych świadectwach rzeczy ogromne. Czy mam powiedzieć, że postępują nierozsądnie? Nie nazwałbym ich nierozsądnymi.

Powiedziałbym, że z pewnością nie są oni r o z s ą d n i, to oczywiste.

„Nierozsądny" implikuje normalnie przyganę.

Chcę powiedzieć: oni nie traktują tego jako sprawy rozsądku.

Każdy, kto czyta Listy Apostolskie, zobaczy, że powiedziano: to nie jest rozsądne, to jest szaleństwo.

Nie tylko nie jest to rozsądne, ale nawet nie udaje, że jest.

Co wydaje mi się niedorzeczne, to to, że Ojciec O'Hara stara się przedstawić to tak, jakby to było r o z s ą d n e.

Dlaczego pewna forma życia nie miałaby znajdować swojej kulminacji w słowach wyrażających wiarę w Sąd Ostateczny? Ale nie mógłbym powiedzieć ani „Tak", ani „Nie" wobec zdania, że taka rzecz będzie mieć miejsce. Ani „Być może", ani „Nie jestem pewien".

To jest twierdzenie, które zdaje się nie dopuszczać takiej odpowiedzi.

Jeśli pan Lewy jest człowiekiem religijnym i mówi, że wierzy w Dzień Sądu, nie wiem nawet, czy mam powiedzieć, że rozumiem go czy nie. Czytałem te same rzeczy, które on czytał. W pewnym bardzo ważnym sensie wiem, co on ma na myśli.

Jeśli ateista powiada: „Nie będzie Dnia Sądu", a ktoś inny mówi, że będzie, czy mają to samo na myśli? Nie jest jasne, jakie byłoby tu kryterium rozstrzygające, czy mają to samo na myśli. Być może opisywaliby te same rzeczy. Powiesz być może, że to już pokazuje, że mają to samo na myśli.

Przybywamy na jakąś wyspę i znajdujemy tam określone wierzenia, i niektóre z tych wierzeń jesteśmy skłonni nazwać religijnymi. Chodzi mi o to, że wierzenia religijne nie będą... Mają zdania, a są tam też twierdzenia religijne.

---

[1] Referat wygłoszony na Sympozjum Wiedza i Religia (Lond. Gerald Howe, 1931, s. 107—116).

Te twierdzenia nie będą się różniły od innych po prostu tematem. Zupełnie inne powiązania nadawałyby im charakter wierzeń religijnych — i nietrudno byłoby wyobrazić sobie formy przejściowe — kiedy za skarby świata nie moglibyśmy rozstrzygnąć, czy mamy mówić o wierzeniach religijnych czy o przekonaniach naukowych.

Mógłby ktoś powiedzieć, że oni źle rozumują.

W pewnych wypadkach powiedziałbyś może, że oni źle rozumują, mając na myśli to, że oni przeczą nam. W innych wypadkach powiedziałoby się, że oni w ogóle nie rozumują, albo: „To jest zupełnie inny rodzaj rozumowania". To pierwsze powiedziałbyś w wypadku, kiedy oni rozumują w podobny sposób jak my, i popełniają coś, co odpowiadałoby naszym błędom.

Jeśli coś jest błędem, jest nim tylko w ramach określonego systemu. To tak jak błąd w grze — jest błędem tylko w określonej grze, a nie w ogóle.

Można by również powiedzieć, że tam, gdzie my jesteśmy rozsądni, oni nie są rozsądni — w tym sensie, że nie kierują się wtedy r o z s ą d k i e m.

Gdy popełniają coś bardzo podobnego do naszych błędów? Powiem, że nie wiem. To zależy od kontekstu.

Trudno zdać sobie z tego sprawę w wypadkach, w których widoczna jest intencja zachowania pozorów rozsądku.

Stanowczo nazwałbym O'Harę nierozsądnym. Moim zdaniem, jeśli to ma być wiara religijna, to jest ona kupą przesądów.

Ale wyszydzając to, nie mówiłbym, że świadectwa nie są wystarczające. Rzekłbym: oto człowiek, który oszukuje sam siebie. A ktoś mógłby powiedzieć: ten człowiek jest śmieszny, ponieważ wierzy i opiera to na słabych racjach.

II

Słowo „Bóg" należy do tych, których uczymy się najwcześniej — obrazki, katechizmy, etc. Ale konsekwencje nie są takie same jak w wypadku obrazków przedstawiających mrówki. Nie pokazano mi [tego, co obrazek przedstawia].

Używa się tego słowa tak, jak słowa oznaczającego osobę. Bóg widzi, nagradza, itp.

„Czy kiedy ci pokazywano wszystkie te rzeczy, rozumiałeś, co to słowo znaczy?"

Powiedziałbym: „I tak, i nie. Nauczyłem się, czego to słowo n i e znaczy. Wytłumaczyłem sobie. Mogłem odpowiadać na pytania, rozumieć pytania formułowane w inny sposób — i w tym sensie można powiedzieć, że rozumiałem".

Jeśli powstaje pytanie co do istnienia jakiegoś boga czy Boga, odgrywa to zupełnie inną rolę, niż pytanie o istnienie jakiejkolwiek osoby lub przedmiotu, o których zdarzyło mi się słyszeć. Mówiło się, musiało się mówić, że się wierzy w to istnienie, a jeśli się nie wierzyło, było to uważane za coś złego. Normalnie, gdybym nie wierzył w istnienie czegoś, nikomu nie przyszłoby do głowy, że może w tym być coś złego.

Poza tym, to niezwykłe użycie słowa „wierzyć". Mówi się o wierzeniu, a zarazem nie używa się owego „wierzyć" tak, jak zwykle. Można powiedzieć (używając języka w sposób normalny): „Oh, więc ty tylko wierzysz (sądzisz)..." Tutaj to jest użyte zupełnie inaczej. Z drugiej strony słowa „wierzyć" nie używa się tu w sensie analogicznym do „wiedzieć".

Jeśli pamiętam, choćby mglisto, czego uczono mnie o Bogu, powiem: „Czymkolwiek jest wierzenie w Boga, nie jest to z pewnością wierzenie w coś sprawdzalnego; tu nie można znaleźć żadnych sposobów sprawdzania. Powiesz być może: „Bzdura — przecież mówią, że wierzą na podstawie określonych świadectw, albo mówią, że opierają swoją wiarę na doświadczeniu religijnym". Powiem: „Sam fakt, że ktoś twierdzi, że oni wierzą w oparciu o świadectwa, nie mówi mi dosyć, abym mógł wypowiedzieć się w kwestii czy świadectwa, na których ludzie opierają zdanie 'Bóg istnieje', są niezadowalające lub niedostateczne".

Przypuśćmy, że znam jakiegoś człowieka, Smitha. Słyszałem, że zginął w bitwie podczas ostatniej wojny. Pewnego dnia przychodzisz do mnie i mówisz: „Smith jest w Cambridge". Zaczynam cię wypytywać, i dowiaduję się, że kiedy stałeś w Guildhall, zobaczyłeś w drugim końcu sali mężczyznę i powiedziałeś: „To Smith". Powiedziałbym: „Słuchaj. To nie jest wystarczająca podstawa". Gdybyśmy znali znaczną ilość faktów świadczących o tym, że Smith zginął, starałbym się doprowadzić cię do tego, żebyś sam przyznał, żeś zbyt pochopnie uznał owego człowieka za Smitha. Przypuśćmy, że nigdy potem nikt o nim nie słyszał. Nie trzeba dodawać, że byłoby rzeczą zupełnie niemożliwą dochodzić: „kto o godz. 12.05 przeszedł przez Market Place i wszedł w Rose Crescent?" A ty, przypuśćmy, powiesz, że to on. Zupełnie nie wiedziałbym wtedy, co myśleć.

Przypuśćmy, że na Mid-Summer Common odbywa się festyn. Mnóstwo ludzi ustawiło się w krąg. Przypuśćmy, że tak się dzieje każdego lata. I oto każdy ze zgromadzonych oświadcza, że widział jednego ze swych zmarłych krewnych po przeciwnej stronie kręgu. W takim razie moglibyśmy zapytać każdego w kręgu: „Kogo trzymałeś za rękę?" Mimo to, wszyscy byśmy utrzymywali, że

tego dnia widzieliśmy naszych nieżyjących krewnych. Mógłbyś powiedzieć w takim wypadku: „Miałem niezwykłe przeżycie. Miałem przeżycie, które mógłbym wyrazić słowami: „Widziałem mego zmarłego kuzyna". Czy powiedzielibyśmy, że opierasz swoje słowa na niewystarczających podstawach? W pewnych okolicznościach tak właśnie bym powiedział, w innych — nie. Kiedy ktoś mówi coś, co brzmi trochę absurdalnie, powiedziałbym: „Tak, w tym wypadku podstawa jest niedostateczna". Jeśli to brzmi kompletnie absurdalnie, nie powiedziałbym tak.

Przypuśćmy, że udałem się do jakiegoś miejsca w rodzaju Lourdes we Francji. Przypuśćmy, że udałem się tam w towarzystwie osoby bardzo łatwowiernej. Widzimy sączącą się skądś krew. Mój towarzysz mówi: „Ha, Wittgenstein, widzisz? Jak możesz wątpić?" Ja bym powiedział: „Czy to może być wyjaśnione tylko w jeden sposób? Czy to nie może być to czy tamto?" Starałbym się go przekonać, że z tego, co widział, nic nie wynika. Zastanawiam się, czy zachowałbym się tak we wszelkich okolicznościach. Wiem na pewno, że tak właśnie zachowałbym się w normalnych okolicznościach.

„Czy nie powinno się mimo wszystko wziąć tego pod uwagę?" Powiedziałbym: „Dajże spokój. Dajże spokój". Traktowałbym to zjawisko po prostu tak, jak bym traktował eksperyment w laboratorium, który moim zdaniem został źle przeprowadzony.

„Waga porusza się, kiedy ja chcę, żeby się poruszyła". Zwracam uwagę, że nie była osłonięta, mógł ją poruszyć przeciąg, itp.

Mogę sobie wyobrazić, że ktoś przejawił nadzwyczaj namiętną wiarę w takie zjawisko, i absolutnie nie mógłbym zareagować na taką wiarę słowami: „To mogło być równie dobrze spowodowane tym a tym", ponieważ on mógłby to uważać za bluźnierstwo z mojej strony. Mógłby też powiedzieć: „Możliwe, że ci księża oszukują, a jednak w pewnym innym sensie zachodzi tam zjawisko cudowne".

Mam statuę, która krwawi takiego to a takiego dnia w roku. Mam czerwony atrament, itd. „Jesteś oszustem, a mimo to jednak Bóstwo posługuje się tobą. W pewnym sensie — czerwony atrament, ale w pewnym innym sensie nie czerwony atrament".

Por. W czasie seansu — kwiaty z karteczką. Ludzie mówili: „Tak, kwiaty zostały zmaterializowane tak, że jest i karteczka". Jakiego rodzaju okoliczności muszą zachodzić, ażeby tego rodzaju historia nie była śmieszna?

Podobnie jak wy, mam skromne wykształcenie, więc wiem, co to znaczy niedostateczna podstawa dla przewidywań. Przypuśćmy, że komuś przyśnił się Sąd Ostateczny, więc mówi, że teraz wie, jak to będzie wyglądało. Przypuśćmy, że ktoś powie: „To jest

dość nikła podstawa faktyczna". Ja powiedziałbym: „Jeśli chcesz to porównywać z podstawą faktyczną dla: 'jutro będzie deszcz', to to nie jest żadna podstawa". On może stworzyć pozory, jak gdyby — naciągając — można to było nazwać „podstawą faktyczną". Ale jako podstawa faktyczna to może być więcej niż śmieszne. Ale teraz, czy byłbym gotów powiedzieć: „Opierasz swoje przekonanie na nadzwyczaj wątłej podstawie faktycznej, mówiąc łagodnie". Dlaczego miałbym traktować ten sen jako podstawę faktyczną [dla sądu] — mierząc jej wartość tak, jak bym mierzył wartość danych, odnoszących się do zdarzeń meteorologicznych?

Jeśli porównasz to z czymkolwiek w Nauce, co bywa nazywane podstawą faktyczną, nie przyszłoby ci do głowy wierzyć, że ktokolwiek mógłby trzeźwo argumentować: „A więc miałem taki sen... a więc... Sąd Ostateczny". Powiedziałbyś być może: „Na pomyłkę to jest za grube". Gdybyś nagle napisał na tablicy liczby i powiedział: „Będę teraz dodawać", a potem powiedział: „2 + 21 = 13", itp., powiedziałbym: „To nie jest pomyłka".

Są wypadki, kiedy powiedziałbym, że on zwariował, albo że żartuje. Być może jednak są wypadki, kiedy szukałbym zupełnie innej interpretacji. Aby znaleźć wyjaśnienie, musiałbym zobaczyć sumę, zobaczyć, w jaki sposób została obliczona, co u niego z tego wynika, w jakich różnych okolicznościach on to robi, itp.

Chodzi mi o to, że gdyby jakiś człowiek miał sen i potem oświadczył, że wierzy w Sąd Ostateczny, starałbym się wykryć, jakie to na nim zrobiło wrażenie. Jedna postawa: „To będzie mniej więcej za 2000 lat. Źle będzie z tym a tym a tym, itp." Albo może to być zgroza. W wypadku, kiedy widzę nadzieję, zgrozę, itp. — czy powiedziałbym, słysząc, że on mówi: „Wierzę...", że podstawa jest niedostateczna? Nie mogę traktować tych słów tak, jak normalnie traktuję „Sądzę, że to a to". Byłoby to zupełnie niestosowne. Poza tym gdyby on powiedział, że jego przyjaciel taki to a taki i jego dziadek mieli taki sam sen i wierzyli, nie miałoby to nic do rzeczy.

Nie powiedziałbym: „Gdyby ktoś oznajmił, że śniło mu się, iż to nastąpi jutro", czy wziąłby płaszcz? itp.

Wypadek, kiedy Lewy ma widzenie: widzi swego zmarłego przyjaciela. Wypadki, kiedy nie starasz się ustalić miejsca, w którym on się znajduje. I wypadek, kiedy starasz się w poważny, rzeczowy sposób określić miejsce. Inny wypadek, kiedy bym powiedział: „Możemy założyć, że mamy szeroki zakres spraw, co do których zgadzamy się".

Na ogół, jeśli ty mówisz: „On nie żyje", a ja mówię: „On żyje", nikt nie powiedziałby: Czy oni tak samo rozumieją słowo 'żyje'?

W wypadku, kiedy ktoś ma widzenia, nie powiedziałbym od razu: „On inaczej to rozumie".

Por. Osoba mająca manię prześladowczą.

Jakie jest kryterium „innego rozumienia"? Nie tylko to, co on traktuje jako świadectwa, ale także to, jak on reaguje, to, że jest przerażony itp.

W jaki sposób mam ustalić, czy należy traktować zdanie „Zobaczysz znów twego zmarłego przyjaciela" jako zdanie empiryczne? Czy powiem: „On jest odrobinę przesądny?" Nic podobnego.

Być może usprawiedliwiał się (Człowiek, który stwierdził to w sposób kategoryczny, jest bardziej inteligentny niż ten, który się usprawiedliwiał).

Znów „widzieć zmarłego przyjaciela" w ogóle nic dla mnie nie znaczy. Ja nie myślę w tych terminach. Nie mówię sam do siebie: „Znowu zobaczę tego a tego" itp.

On zawsze tak mówi, ale nie przeprowadza żadnego dochodzenia. Przybiera dziwny uśmiech. „Jego opowiadanie miało charakter marzenia sennego". W tym wypadku odpowiedziałbym: „Tak", i dałbym pewne wyjaśnienie.

Weźmy: „Bóg stworzył człowieka". Malowidła Michała Anioła pokazujące stworzenie świata. Na ogół biorąc, nic nie wyjaśnia znaczenia słów lepiej niż obraz, i zakładam, że nikt nie zrobiłby tego lepiej niż Michał Anioł, i że Michał Anioł był wtedy w najlepszej formie, i oto mamy przed sobą obraz Bóstwa stwarzającego Adama.

Gdybyśmy to kiedykolwiek ujrzeli, z pewnością nie przyszłoby nam do głowy, że to jest Bóstwo. Trzeba odnieść się do tego obrazu w zupełnie inny sposób, jeśli mamy nazwać Bogiem tego człowieka okrytego dziwnym kocem itd. Możemy sobie wyobrazić, że uczono religii za pomocą tych malowideł. „Oczywiście, możemy wyrazić to, o co nam chodzi, tylko za pomocą obrazu". To raczej dziwne... Mógłbym pokazać Moore'owi ilustracje przedstawiające jakąś roślinę tropikalną. Istnieje pewna technika porównywania obrazka i rośliny. Gdybym pokazał mu malowidło Michała Anioła i powiedział: „Oczywiście, nie mogę pokazać ci samej rzeczy, tylko jej obraz"... Niedorzeczność polega na tym, że nigdy nie pouczyłem go, jaka jest technika posługiwania się tym obrazem.

Jest jasne, że rola obrazów przedstawiających tematy biblijne oraz obrazu Boga stwarzającego Adama jest zupełnie inna. Mógłbyś zapytać: „Czy Michał Anioł myślał, że Noe w arce tak wyglądał, i że Bóg stwarzający Adama wyglądał tak właśnie? Nie twierdziłby, że Bóg czy Adam wyglądali tak, jak wyglądają na obrazie.

Mogłoby się wydawać, że gdybyśmy zadali takie pytanie, jak: „Czy Lewy ma *rzeczywiście* na myśli to, co 'ten a ten'

znaczy, kiedy mówi, że ten a ten żyje?" — mogłoby się wydawać, że są dwa radykalne różne wypadki, i że w jednym z nich powiedziałby, iż nie rozumiał tego dosłownie. Chcę powiedzieć, że to nie jest tak. Mogą być wypadki, kiedy będziemy mieć różne zdanie, i kiedy uzgodnienie naszych stanowisk nie będzie wcale zależeć od zdobycia większej lub mniejszej wiedzy. Niekiedy będzie to kwestia doświadczenia, tak że powie się: „Poczekaj jeszcze 10 lat". I ja bym powiedział: „Odradzałbym tego rodzaju rozumowanie", a Moore powiedziałby: Ja bym nie odradzał. To znaczy, coś by się r o b i ł o. Stanęlibyśmy po którejś stronie, i stąd rzeczywiście wynikłyby między nami wielkie różnice, w rezultacie których p. Lewy powiedziałby być może: „Wittgenstein stara się zachwiać rozumem" — i nie byłoby to nieprawdą. Oto właśnie gdzie powstają takie kwestie.

III

Widziałem dzisiaj afisz z napisem: „ 'Zmarły' student mówi".

Pojedynczy cudzysłów znaczy: „On nie jest naprawdę zmarły". „On nie jest tym, co ludzie nazywają zmarły człowiek. Mówi się tu 'zmarły' nie całkiem poprawnie".

Nie mówimy w cudzysłowie o 'drzwiach'. Nagle uderzyło mnie: Gdyby ktoś powiedział 'On nie tylko umarł według zwykłych kryteriów; on umarł w tym sensie, w jakim wszyscy używamy słowa 'umarł' ".

Jeśli nazywasz go „żyjącym", używasz języka w dziwny sposób, ponieważ niemalże rozmyślnie prowokujesz nieporozumienia. Dlaczego nie użyjesz jakiegoś innego słowa, i nie pozostawisz słowu „zmarły" tego znaczenia, jakie ono już ma?

Przypuśćmy, że ktoś powie: „Nie zawsze miało ono to znaczenie. On nie jest zmarły w dzisiejszym znaczeniu" albo „On nie jest zmarły zgodnie z dawniejszym pojęciem".

Co to jest, mieć różne pojęcia śmierci? Przypuśćmy, że powiesz: „Ja widzę siebie po śmierci jako krzesło" albo „Wyobrażam sobie, że za pół godziny będę krzesłem" — wszyscy wiecie, w jakich okolicznościach mówimy o czymś, że stało się krzesłem.

Por. (1) „Ten cień przestanie istnieć".

(2) „To krzesło przestanie istnieć".

Mówisz, że wiesz, jakby to wyglądało, że to krzesło przestaje istnieć. Ale musisz się zastanowić. Może się okazać, że to zdanie nie ma zastosowania. Myśl o użyciu.

Wyobrażam sobie siebie na łożu śmierci. Wyobrażam sobie was wszystkich, patrzących w powietrze ponad moją głowę. Mówicie: „Masz pewne wyobrażenie".

Gdybyś powiedział, że przestałeś istnieć — czy rozumiałbyś jasno, co mówisz?

Masz sześć różnych wyobrażeń (tego, co to jest 'przestać istnieć') w sześciu różnych chwilach.

Jeśli powiesz: „Mogę sobie wyobrazić, że jestem bezcielesnym duchem. Wittgenstein, czy ty możesz wyobrazić sobie siebie jako bezcielesnego ducha?" — odpowiem: „Przykro mi. [Jak dotychczas], nic nie łączę z tymi słowami".

Łączę z tymi słowami najróżniejsze skomplikowane rzeczy. Myślę o tym, co ludzie powiedzieli o cierpieniach po śmierci, itp.

„Mam dwa różne wyobrażenia, jedno — że po śmierci przestaję istnieć, drugie — że jestem bezcielesnym duchem".

Jak to wygląda, kiedy się ma dwa różne wyobrażenia? Jakie jest kryterium rozstrzygające, że jeden człowiek ma jedno wyobrażenie, a drugi — inne?

Podałeś mi dwa wyrażenia „przestać istnieć" i „być bezcielesnym duchem". „Kiedy tak mówię, wyobrażam sobie, że mam pewien zespół przeżyć". Jak to wygląda — wyobrażać to sobie?

Kiedy myślisz o twoim bracie, który jest w Ameryce, skąd wiesz, że myślisz właśnie o nim, że ta myśl w tobie dotyczy twojego brata w Ameryce? Czy to sprawa doświadczenia?

Por. Skąd wiesz, że masz ochotę właśnie na jabłko? (Russell).

Skąd wiesz, że sądzisz, że twój brat jest w Ameryce?

Być może zaspokoiłaby twoje pragnienie gruszka. Ale nie powiedziałbyś: „Miałem ochotę na j a b ł k o".

Przypuśćmy, że przyjmiemy, iż myśl jest to jakiś proces w jego umyśle, albo jakieś słowa, itp. — w takim razie mógłbym powiedzieć: „W porządku, ty to nazywasz myślą o bracie będącym w Ameryce, więc dobrze, jaki jest związek między tym a twoim bratem w Ameryce?"

Lewy: Można by powiedzieć, że jest to kwestia umowy.

Co sprawia, że nie masz wątpliwości, iż to jest myśl o bracie w Ameryce?

Pewien proces (myśl) zdaje się być cieniem lub obrazem czegoś innego.

Skąd wiem, że dana podobizna jest podobizną Lewy'ego? — Normalnie, na podstawie jej podobieństwa do Lewy'ego, ale w pewnych warunkach, podobizna Lewy'ego może nie być podobna do niego, a podobna do Smitha. Jeśli zrezygnuję z tego całego podobieństwa [jako kryterium], zacznie się koszmarny bałagan, ponieważ wszystko może być jego portretem, przy pewnej metodzie projekcji.

Jeśli powiesz, że myśl była w pewien sposób obrazem brata w Ameryce — Tak, ale na zasadzie jakiej metody projekcji? Jakie dziwne, że nie ma tu wątpliwości, czego to jest obraz.

Jeśli spytają nas: „Skąd wiesz, że to jest myśl o tym a tym?, od razu pomyślimy o cieniu, o obrazie. Nie pomyślimy o związku przyczynowym. Ten rodzaj relacji, który mamy na myśli, najlepiej wyrażają słowa „obraz", „cień" itp.

Słowo „obraz" jest nawet zupełnie na miejscu — w wielu wypadkach, jest to nawet w najzwyklejszym sensie obraz. Mógłbyś przełożyć same moje słowa na obraz.

Ale problem polega na tym: przypuśćmy, że to narysowałeś, skąd będę wiedział, że to jest mój brat w Ameryce? kto powiedział, że to jest on — jeśli nie jest to zwykła kwestia podobieństwa? Jaki jest związek między tymi słowami, albo czymkolwiek, co by się dało podstawić w ich miejsce, a moim bratem w Ameryce?

Pierwsze, co przychodzi do głowy, to że się patrzy na swoją własną myśl i ma się absolutną pewność, że jest to myśl, iż tak a tak. Człowiek patrzy na pewne zjawisko w umyśle i mówi sam do siebie „niewątpliwie to jest myśl, że mój brat jest w Ameryce". Jest to coś jakby super-obraz. Wydaje się — w wypadku myśli — że nie może być żadnej wątpliwości. W wypadku obrazu wciąż jeszcze zależy to od metody projekcji, podczas gdy tutaj jest tak, jak byśmy się pozbyli stosunku projekcji i mieli absolutną pewność, że to jest myślą o tamtym.

Smythies zaplątał się z powodu idei super-obrazu.

Rozmawialiśmy kiedyś o tym, skąd się wzięła w Logice idea pewnych „super-rzeczy". Idea super-konieczności, itp.

„Skąd wiem, że to jest myślą o moim bracie w Ameryce?" — że co jest myślą?

Przypuśćmy, że moja myśl polega na tym, że m ó w i ę: „Mój brat jest w Ameryce" — skąd wiem, że m ó w i ę, iż mój brat jest w Ameryce?

W jaki sposób wiąże się te dwie rzeczy? — Najpierw wyobrażamy sobie powiązanie na podobieństwo sznurków.

Lewy: Powiązanie jest konwencją. Słowo oznacza.

Musisz wyjaśnić na przykładach, co to znaczy „oznacza". Nauczyliśmy się pewnej reguły, pewnego zwyczaju, itp.

Czy myślenie o czymś jest podobne do malowania czegoś, czy do celowania do czegoś?

Jest to jakby powiązanie przez projekcję, które zdaje się czynić rzecz niewątpliwą, chociaż nie ma w istocie żadnego stosunku projekcji.

Gdybym powiedział: „Mój brat jest w Ameryce" — mógłbym wyobrazić sobie, że od moich słów biegną promienie do mojego brata w Ameryce. Ale co jeśli mojego brata nie ma w Ameryce? — W takim razie promienie w nic nie trafiają.

[Jeśli powiesz, że moje słowa odnoszą się do mego brata przez to, że wyrażają sąd, iż mój brat jest w Ameryce — i ten sąd jest wiązadłem między słowami a tym, do czego się one odnoszą] — Cóż ma sąd, wiązadło, wspólnego z Ameryką?

Najważniejsze w tym wszystkim jest to — jeśli mówisz o obrazie, itp. wyobrażasz sobie, że powiązanie istnieje *teraz*, tak że wydaje się, jakby powiązanie istniało tak długo, jak długo trwa moje myślenie.

Tymczasem, jeśli powiemy, że jest to powiązanie polegające na konwencji, nie miałoby żadnego sensu mówić, że zachodzi ono wtedy gdy myślimy. Istnieje powiązanie na mocy konwencji — Co mamy na myśli? — To powiązanie odnosi się do zdarzeń zachodzących w różnych momentach. Najczęściej odnosi się do pewnej techniki.

[„Czy myślenie przebiega w pewnym określonym czasie, czy też rozciąga się ono na słowa?" „Myśl jest jak błyskawica." Zawsze? — Czasami istotnie przychodzi jak błyskawica, chociaż to może znaczyć najprzeróżniejsze rzeczy.]

Jeśli odnosi się do pewnej techniki, w takim razie nie wystarcza w pewnych wypadkach wyjaśnić, co ma się na myśli, w kilku słowach; ponieważ jest coś, co — być może — kłóci się z pojęciem trwania od godz. 7 do 7^{05}, a mianowicie praktyka używania [wyrażenia].

Kiedy mówiliśmy o zdaniu: „Ten a ten jest maszyną", siła tego poglądu polegała na tym, że można było powiedzieć: „No cóż, ja wiem, co mam na myśli"..., tak jakby się patrzyło na coś dziejącego się równocześnie z wypowiadaniem tych słów, zupełnie niezależnie od tego, co miało miejsce przedtem lub potem, na zastosowanie [tego wyrażenia]. — Wyglądało tak, jakby można było mówić o rozumieniu słowa, zupełnie nie odwołując się do techniki jego użycia. Wyglądało tak, jakby Smythies oświadczył, że on może zrozumieć to zdanie, i że wobec tego my nic już nie mogliśmy powiedzieć.

Jak to wyglądało — mieć różne wyobrażenia o śmierci? — Chodziło o to, że — Czy mieć wyobrażenie o śmierci to coś takiego jak mieć w umyśle pewien obraz, tak, że można by powiedzieć „Od godz. 5 do 5^{01} mam wyobrażenie o śmierci, itp."? „W jakikol-

wiek sposób użyje się tego słowa, ja mam teraz pewne wyobrażenie" — jeśli to nazywasz: „mieć pewne wyobrażenie", w takim razie nie jest to to, co powszechnie określa się słowami „mieć pewne wyobrażenie", ponieważ to, co powszechnie określa się słowami „mieć pewne wyobrażenie", odwołuje się w pewien sposób do techniki wyrazowej, itp.

Wszyscy tutaj posługujemy się słowem „śmierć", które jest narzędziem publicznym, które ma swoją własną technikę [użycia]: I oto ktoś powiada, że on ma wyobrażenie o śmierci. Coś dziwnego, bo można by powiedzieć „Używasz słowa 'śmierć', które jest narzędziem funkcjonującym w określony sposób".

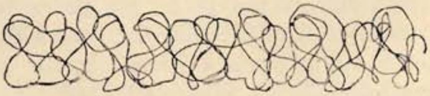
Jeśli traktujesz to [swoje wyobrażenie] jako coś prywatnego, jakim prawem nazywasz to wyobrażeniem śmierci? — Mówię tak, ponieważ my także mamy prawo mówić, co to jest wyobrażenie śmierci.

Być może on powiedziałby „Ja mam moje własne, prywatne wyobrażenie o śmierci" — po co nazywać to 'wyobrażeniem o śmierci', jeśli nie jest to coś, co wiąże ci się ze śmiercią. Chociaż to [twoje 'wyobrażenie'] może zupełnie nas nie interesować. [W tym wypadku], to nie należy do tej gry, związanej ze 'śmiercią', którą wszyscy znamy i rozumiemy.

Jeśli to, co on nazywa swoim „wyobrażeniem śmierci", ma nabrać mocy, musi się to stać częścią naszej gry.

'Moje wyobrażenie o śmierci — to oddzielenie duszy od ciała' — jeśli wiemy, co mamy począć z tymi słowami. Może też powiedzieć: „Wiążę ze słowem 'śmierć' pewien obraz — kobieta leżąca w łóżku" — to mogłoby być interesujące, ale niekoniecznie.

Jeśli wiąże ze śmiercią i jeśli to jest jego wyobrażenie, może to być interesujące psychologicznie.



„Oddzielenie duszy od ciała" [to było interesujące w perspektywie nie tylko prywatnej]. To może działać jak czarna zasłona, a może też nie działać jak czarna zasłona. Musiałbym wykryć konsekwencje tego, że to mówisz. Na razie nie widzę jeszcze jasno. [Mówisz tak] — „I co z tego?" — Znam te słowa, mam pewne obrazy. Najróżniejsze rzeczy mogą się łączyć z tymi słowami.

Jeśli on tak powie, nie będę jeszcze wiedział, jakie wyciągnie konsekwencje. Nie wiem, czemu on to przeciwstawia.

Lewy: „Przeciwstawiasz to całkowitemu zgaśnięciu".

Jeśli byś mnie spytał — „Czy przestaniesz istnieć?" — byłbym zakłopotany, i nie wiedziałbym, co to właściwie ma znaczyć. „Jeśli nie przestaniesz istnieć, to będziesz cierpieć po śmierci", tutaj zaczynam kojarzyć pewne pojęcia, być może etyczne pojęcie odpowiedzialności. Rzecz w tym, że chociaż słowa te są ogólnie znane, i chociaż mogę przejść od jednego zdania do innego, albo do obrazów [nie wiem, jakie konsekwencje wyciągasz z tego twierdzenia].

Przypuśćmy, że ktoś powie: „W co ty wierzysz, Wittgenstein? Czy jesteś sceptykiem? Czy wiesz, czy przetrwasz po śmierci?" Faktem jest, że rzeczywiście, odpowiedziałbym „Nie mogę powiedzieć. Nie wiem", ponieważ nie rozumiem jasno, co mówię, kiedy mówię „Nie przestanę istnieć" itp.

Spirytyści dokonują pewnego rodzaju powiązań.

Spirytysta mówi „duch" itp. Chociaż obraz, który mi daje, jest mi niesympatyczny, jednakże uzyskuję dzięki niemu jasne pojęcie. Wiem tyle, że pewni ludzie wiążą to zdanie z pewnym szczególnym rodzajem weryfikacji. Wiem, że inni ludzie nie czynią tak — np. ludzie religijni — nie odwołują się oni do weryfikacji, lecz mają zupełnie inne pojęcia.

Pewien wielki pisarz powiedział, że kiedy był chłopcem, jego ojciec postawił przed nim pewne zadanie, i wtedy poczuł nagle, że nic, nawet śmierć, nie może zdjąć z niego odpowiedzialności [za wykonanie tego zadania]; jego obowiązkiem było wykonać to, i nawet śmierć nie mogła sprawić, aby przestało to być jego obowiązkiem. Powiedział, że to był w pewien sposób dowód na nieśmiertelność duszy — ponieważ jeśli dusza żyje nadal [to odpowiedzialność nie wygasa].

Idea wyłania się z tego, co nazywamy dowodem. No cóż, jeśli na tym polega ta idea, [to w porządku].

Jeśli Spirytysta chce dać mi jakieś pojęcie o tym, co rozumie, albo czego nie rozumie przez 'przetrwanie', może powiedzieć najrozmaitsze rzeczy.

[Jeśli spytam, jak on to rozumie, być może usłyszę to, co mówią Spirytyści, być może — to, co mówi ten człowiek, którego cytowałem, itp. itp.].

[W wypadku Spirytysty] miałbym przynajmniej pojęcie o tym, z czym jest powiązane jego zdanie, i nabierałbym coraz lepszego pojęcia w miarę jak bym widział, co on z tym robi.

Tak jak się rzeczy mają, nic z tym właściwie nie mogę powiązać.

Przypuśćmy, że ktoś, kto udaje się do Chin i może mnie już nigdy więcej nie zobaczyć, mówi do mnie: „Być może zobaczymy się po śmierci" — czy koniecznie musiałbym powiedzieć, że go nie

rozumiem? Być może, powiedziałbym [chciałbym powiedzieć] po prostu: „Tak. Rozumiem go w pełni".

Lewy: „W takim razie, miałbyś może na myśli tylko tyle, że on dał wyraz pewnej postawie".

Ja bym powiedział: „Nie, to nie jest to samo, co powiedzieć 'Bardzo cię lubię' " — a być może nie da się to sprowadzić w ogóle do niczego innego. W tamtym zdaniu mówi się to, co się mówi. Dlaczego miałoby się dać podstawić na to miejsce coś innego?

Przypuśćmy, że powiem: „Ten człowiek posłużył się pewnym obrazem".

„Być może teraz widzi, że nie miał racji". Co to właściwie za uwaga?

„Oko Boga widzi wszystko" — chcę powiedzieć o tym, że używa się tu obrazu.

Nie chcę pomniejszyć go [osoby, która to mówi].

Przypuśćmy, że powiem mu: „Posługujesz się obrazem", a on powie: „Nie, wcale nie" — czy jest możliwe, że on mnie nie zrozumiał? Co ja chcę osiągnąć [mówiąc te słowa]? Co byłoby rzeczywistym znakiem różnicy zdań? Jakie mogłoby być rzeczywiste kryterium tego, że on się ze mną nie zgadza?

Lewy: „Gdyby on powiedział: 'Ja się przygotowuję [do śmierci]' ".

Tak, to mogłaby być różnica zdań — gdyby on sam miał użyć tego słowa w sposób dla mnie nieoczekiwany, albo gdyby miał wyciągnąć nieoczekiwane dla mnie wnioski. Chciałem tylko zwrócić uwagę na pewną szczególną technikę użycia. Zachodziłaby między nami różnica zdań, gdyby on używał nieoczekiwanej dla mnie techniki.

Z obrazem kojarzy nam się pewne szczególne użycie.

Smythies: „Kojarzenie użycia z obrazem — to nie jest wszystko, co on czyni".

Wittgenstein: Bzdury. Chodziło mi o to: Jakie wyciągniesz konsekwencje? itp. Czy będzie się mówić o brwiach w związku z Okiem Boga?

„Równie dobrze mógł był powiedzieć tak a tak" — taką [uwagę] prowokuje słowo „obraz". On nie mógł był równie dobrze powiedzieć czegoś innego.

Jeśli mówię, że użył obrazu, nie chcę powiedzieć nic, czego on sam nie powiedziałby. Chcę powiedzieć, że on wyciąga te konsekwencje.

Czy to nie jest równie ważne, jak cokolwiek innego, jakiego obrazu on używa?

O pewnych obrazach mówimy, że równie dobrze mogłyby je zastąpić inne — np. moglibyśmy, w pewnych okolicznościach, mieć jedną projekcję elipsy zamiast innej.

[Mógłby powiedzieć]: „Byłbym gotów użyć innego obrazu, efekt byłby ten sam..."

Wszystko, co waży, może tkwić w obrazie. W szachach możemy powiedzieć, że dokładny kształt figur nie odgrywa żadnej roli. Przypuśćmy, że główna przyjemność polega na tym, aby widzieć koniki szachowe; w takim razie, granie na piśmie — nie byłoby już tą samą grą. Mógłby ktoś powiedzieć: „Wszystko, co on zrobił, to tylko zmiana kształtu głowy" — a co więcej mógł zrobić?

Kiedy mówię, że on używa obrazu, robię tylko uwagę gramatyczną: [To, co mówię] może być zweryfikowane tylko poprzez konsekwencje, jakie on wyciąga lub jakich nie wyciąga.

Jeśli Smythies nie zgadza się, nie będę brać jego protestu pod uwagę.

Wszystko, co chciałem oświetlić, to konsekwencje, jakie on chciał wyprowadzać [2].

Gdybym się starał powiedzieć coś więcej, zachowywałbym się jak filozoficzny arogant.

Normalnie, jeśli mówisz: „On jest maszyną", wyciągniesz konsekwencje, jeśli go pchniesz nożem [on odczuje ból]. Z drugiej strony, możesz nie chcieć wyciągać takich konsekwencji, i to jest cały problem — mówić więcej, to byłoby tylko powiększać istniejący galimatias.

Ludwig Wittgenstein
tłum. Anna Wierzbicka

[2] W tekście następuje tu słowo *conventions* — konwencje, a nie *consequences* — konsekwencje. Wydaje mi się to pomyłką. (A. W.)

HENRYK ELZENBERG

PRZEŻYCIA ZWIĄZANE Z PRZYRODĄ

Tekst, który publikujemy, stanowi odpowiedź Henryka Elzenberga na ankietę zorganizowaną przez Lidię Wołoszynową na temat przeżyć związanych z przyrodą (wyniki jej zostały wykorzystane w pracy pt. O przeżyciach przyrody. Analiza psychologiczna i znaczenie w życiu. *„Sprawozdanie Towarzystwa Naukowego w Toruniu" nr 5 (1. I.—31. XII. 1951). Kwestionariusz ankietowy obejmował 20 punktów, do których nawiązuje autor, przyjmując jednak własny układ treści i wprowadzając własne tytuły.* Odpowiedź *nie była przeznaczona do druku, uważamy jednak, że publikacja jej może przybliżyć czytelnikowi postać autora* Kłopotu z istnieniem *i zarazem rzuca światło na wielką i ważną dziedzinę ludzkiego życia.*

ODPOWIEDŹ NA KWESTIONARIUSZ W SPRAWIE PRZEŻYĆ LUDZKICH ZWIĄZANYCH Z PRZYRODĄ

Po dokładnym rozejrzeniu się w materiale decyduję się dać odpowiedź według układu własnego. Wszystkie jednak pytania będą skrupulatnie i w odpowiednich miejscach tekstu przypomniane przez odpowiednie odnośniki.

I. DANE WSTĘPNE
(Pytania: 1, 3, 5, 7, 16)

Zaliczam się do ludzi odczuwających przyrodę i na nią reagujących (pyt. 1). Przeżycia związane z przyrodą są we mnie bardzo silne i zajmują w życiu jedno z miejsc naczelnych (pyt. 7).

Z moim stosunkiem do wsi ma się rzecz jak następuje. Okresy spędzone na wsi (pyt. 5) dają w sumie około 10 lat, czyli mniej więcej 1/6 życia po dzień dzisiejszy. Wliczam w to, jako w sensie kwestionariusza niewątpliwie chyba wiejskie, pobyty w Zakopanem, stanowiące w sumie około 2 lat, oraz kilkomiesięczny pobyt na froncie w roku 1915. Przeważnie były to wszystko wywczasy. Nie

wywczasowy charakter miały okresy następujące: 1 — dwa lata normalnej nauki szkolnej, między 13 a 15 rokiem życia, odbyłem we wsi Trogen w Szwajcarii, jako pensjonariusz tamtejszego internatu (na wakacje wyjazdy do miasta); 2 — dwa razy (1906 i 1918) spędziłem część lata jako nauczyciel wakacyjny w domach prywatnych na wsi; 3 — w roku szkolnym 1917/18 pracowałem przez siedem miesięcy jako nauczyciel gimnazjum w Zakopanem; 4 — kilka razy, począwszy od 1921, wykładałem na różnych kursach wakacyjnych nad morzem lub w górach — łącznie jakie dwa miesiące lub trochę więcej; 5 — wielokrotnie, zwłaszcza w latach późniejszych, usuwałem się na wieś dla wykonania jakiejś określonej pracy pisarskiej lub naukowej, lub kombinowałem częściowe wywczasy z pracą tego rodzaju; pobytów tego typu naliczyłoby się kilkanaście, po trzy do czterech tygodni przeciętnie; 6 — mimo okresów czarującego nieróbstwa niezupełnie do wywczasów da się zaliczyć pobyt na froncie. Właśnie też wtedy (pyt. 16) jedyny raz w życiu zakosztowałem prawdziwie ciężkiej pracy fizycznej. Musiałem, często przy silnym upale, kopać rowy, nosić okrąglaki, nosić „kozły" itp. Gdy wtedy po skrajnym zmęczeniu, a często i poczuciu sponiewierania, przychodziłem do siebie, przyroda mogła być w pewnym stopniu czynnikiem kojącym, wciągała mnie z powrotem w świat przeżyć delikatniejszych. Znacznie jednak intensywniej obcowałem z nią w okresach wolnych od zmęczenia, a zwłaszcza w chwilach odprężenia ogólnego, kiedyśmy się mniej czuli wciągnięci w akcję wojenną.

Na podstawie takiego to doświadczenia życia na wsi oraz swojej wszechstronnej znajomości życia w miastach różnego typu — od Paryża po Piotrków Trybunalski — odpowiadam teraz na pytanie 3: lepiej się czuję na wsi i na wsi wolałbym mieszkać. To jest oczywiście odpowiedź sumaryczna. Zastrzeżenia byłyby dwa: jedno, zwykle w takich razach zgłaszane, co do możliwości swobodnych dojazdów do miasta dla tzw. „zaspokajania potrzeb kulturalnych", (chociaż nie wiem co bym zrobił, gdyby mi ich kategorycznie odmówiono!); drugie, co do niektórych miast zawierających w sobie niejako tyle wsi, że łączą dobre strony jednego i drugiego. Znam takie choćby ze Szwajcarii i do znanych mi stamtąd warunków zawsze najuporczywiej tęskniłem.

II. OGRANICZENIE POJĘCIA „PRZEŻYĆ ZWIĄZANYCH Z PRZYRODĄ"

Kwestionariusz nie określa bliżej pojęcia „przeżyć związanych z przyrodą", ale zastępując ten zwrot parokrotnie zwrotami „przeżycia przyrody" lub „obcowanie z przyrodą" zdaje się w pewnej

mierze wychodzić naprzeciw mojego własnego rozumienia tej sprawy. Dla dokładności pragnę jednak zaznaczyć, że do „przeżyć związanych z przyrodą", w szczególności mnie interesującym znaczeniu tego zwrotu, nie zaliczam wrażeń o charakterze silnie fizycznym związanych z marszem, zdrowym zmęczeniem, wiatrem, słońcem, samym po prostu świeżym powietrzem itp. Nie zaliczam do nich również przeżyć o charakterze przygody, walki z żywiołem, ewentualnie niebezpieczeństwem (w górach, na wodzie). Jakkolwiek na te wszystkie rzeczy byłem zawsze bardzo wrażliwy i bardzo je sobie ceniłem, krzepiąc się nimi fizycznie i moralnie, odczuwałem je przecież jako należące do sfery raczej biologicznej, a więc mimo wszystko niższej, stanowiącej tylko podłoże dla „życia" właściwego. Przez „przeżycia związane z przyrodą" będę tu więc wszędzie rozumiał przeżycia o charakterze mniej lub więcej „kontemplacyjnym". I jeszcze jedno: za dział całkowicie odrębny, nie związany z „przeżywaniem przyrody" w sensie, w jakim wyrażenie to brać zamierzam, uważam swój skąd inąd bardzo ciepły sentyment do zwierząt i skłonność do obserwowania ich życia. Przejście od „kontemplacji przyrody" do obserwowania wiewiórki — chociaż dokonywa się gładko i błyskawicznie — stanowi w moim odczuciu przerzut absolutny, z jednej sfery rzeczywistości i z jednej własnej postawy w drugą sferę i w drugą postawę. Dalszy ciąg wyjaśni to całkowicie.

III. PIERWSZE UŚWIADOMIENIE POTRZEBY OBCOWANIA Z PRZYRODĄ (Pytanie 6)

Gdy miałem nie całe lat osiem, na pobycie letnim w Czarnieckiej Górze pod Niekłaniem, pozwalano mi jakiś czas jeździć na tamtejszym przemiłym kucyku; zapuszczałem się na nim raz i drugi nieco w las. Pamiętam niezwykłą rozkosz tych wypraw, i czuję się dziś jeszcze z sobą ówczesnym całkowicie solidarny w wysokiej ocenie tej rozkoszy. Gdy później pozwolenie cofnięto, odczułem wielki brak. Czy była to już potrzeba obcowania z naturą? trudno powiedzieć. Bez żadnej wątpliwości pasja do konia stała na pierwszym miejscu; jednak urok przejażdżek leśnych był większy niż jakichkolwiek innych, i ich też stratę szczególnie przebolałem.

Drugim etapem — jeśli powyższe uznać za pierwszy — była chyba dopiero rozwijająca się gdzieś w 14 lub 15 roku życia skłonność do szukania wolnej przyrody, by wśród niej czytać książki, zwłaszcza poezję. Potrzebę poezji miałem silną i świadomą od dziecka, a wtedy zacząłem mieć poczucie, że te dwie rzeczy jakoś z sobą harmonizują.

Ostra jednak i świadoma potrzeba przyrody dla samej przyrody rozwinęła się bodaj dopiero około 17 roku życia. Mając lat 17 pisywałem już na ten temat wiersze bardzo poważnie odczute (nb. bez domieszki miłosnej i jakiegokolwiek w ogóle uchwytnego związku z erotyką). O bodźcach z zewnątrz, które tu mogły działać, miałbym do poczynienia pewne uwagi, ale stosowniejsze dla nich miejsce będzie niżej.

IV. WCZESNE FAZY POCZUCIA PRZYRODY
(Pytanie 8 także 12 i 15)

Przechodzę teraz do dalszego pytania biograficznego, pytania nr 8: o ewolucję mojego stosunku do przyrody. Postaram się na nie odpowiedzieć partiami. Przy pewnym uproszczonym spojrzeniu wydaje mi się mianowicie, że moje poczucie przyrody przeszło w ciągu życia przez tylko trzy fazy główne; przypatrując się jednak dokładniej, widzę, że obraz jest daleko bardziej skomplikowany. Na razie więc, w niniejszym paragrafie, spróbuję scharakteryzować dwie fazy najwcześniejsze, zaznaczające się z dostateczną wyrazistością. Zupełnie wyraźne oblicze ma również faza ostatnia, sięgająca od późniejszego wieku męskiego do dzisiaj. W pośrodku (wiek męski wcześniejszy) leży okres daleko mniej jasny, w którym różne nici się plączą.

Dwie pierwsze fazy określiłbym: pierwszą jako „czysto estetyczną" [1]; drugą jako „liryczną" lub „poetycką", z innego zaś nieco punktu widzenia jako „literacką". Zaznaczam od razu, że zmiany, które mam zamiar opisywać, nie przedstawiają mi się po prostu jako luzowanie jednych postaw duchowych przez drugie, ale jako wkraczanie na scenę elementów nowych, które uzyskują przewagę, przy jednoczesnym jednak utrzymaniu się niektórych przynajmniej elementów dawnych, które wchodzą w całości bardziej złożone.

Pierwsze rzeczywiście silne kontemplacyjne przeżycie przyrody, jakie sobie mogę przypomnieć, to było tzw. Alpenglühen w Alpach Berneńskich, widziane z tarasu hotelu Victoria w Interlaken. Miałem okrągłe lat 9. „Alpenglühen", jak wiadomo (tu staram się jednocześnie, w miarę możności, odpowiedzieć na część pierwszą pytania 15), polega na tym, że o zachodzie słońca, przy korzystnych warunkach atmosferycznych, śnieżne szczyty niejako się zapalają, przechodząc od najdelikatniejszego zaróżowienia, stop-

[1] Wyrazu tego używam tu dość niewłaściwie, w każdym razie w sensie bardzo zwężonym. Należałoby raczej powiedzieć: „estetyczną w sensie czysto zmysłowym", „aspektowym", „zewnętrznym". Estetyczne w sensie właściwym były oczywiście wszystkie fazy do końca.

niowo, do najbardziej rozżarzonej purpury, po czym, stopniowo znów gasnąc, ukazują skalę różną od pierwszej i kończą już nie na różowości, ale na coraz bledszych odcieniach złota. Jest to olbrzymie crescendo a potem decrescendo blasków i ogni, coś na swój sposób symfonicznego, przy czym na wspaniałość obrazu wpływają też między innymi: odległość od patrzącego (nie za blisko, nie za daleko), absolutny (dostatecznie wielki) wymiar pól śnieżnych, i sama rzeźba szczytów (nie za ostre, nie za kopulaste). Warunki w Interlaken są pod wszystkimi tymi względami znakomite, i owego wieczora symfonia została odegrana klasycznie. Zjawisko w tej doskonałości (wspomniałem już o niezbędności dobrych warunków atmosferycznych) jest dosyć rzadkie, i nie pamiętam, bym je kiedyś później oglądał w postaci równie nieskazitelnej, w każdym razie owo pierwsze wrażenie przytłoczyło w pamięci wszystkie późniejsze. Wrażenie było potężne i zachwyt wielki; zapamiętałem też dokładnie niektóre okoliczności towarzyszące. Ze swojej natomiast subiektywnej reakcji (tu już przechodzę do charakterystyki owej najwcześniejszej swej fazy) pamiętam mało; w żadnym razie przeżycie nie sięgnęło głębokich pokładów uczuciowych, choć te pokłady istniały i choć już znacznie wcześniej docierały do nich przeżycia związane z poezją. Tylko wspaniały widok i tylko podziw. Przez szereg lat moje reakcje na przyrodę zachowały ten właśnie charakter; sprzyjał temu stały pobyt w Szwajcarii, której krajobrazy są pełne owego właśnie zewnętrznego przepychu. Tę tedy swoją fazę nazywam „czysto estetyczną". Dodam jeszcze, że piękno natury w ten sposób przeżywane, jakkolwiek byłem na nie otwarty i dostatecznie wrażliwy, nie odgrywało jeszcze wtedy w moim życiu tej roli, jaką zaczęło odgrywać później, nabrawszy „duszy".

Po pewnego rodzaju „przygrywce", o której wspomniałem w paragrafie poprzednim, zjawił się nowy sposób ujmowania przyrody, której widoki zacząłem wtedy odczuwać jako aspekty kosmosu, zewnętrzną zaś ich piękność czy to jako rodzaj wspaniałego tych potęg ucieleśnienia, czy to jako dominujący kontrast w stosunku do grozy rzeczywistości. W tym to bowiem czasie — tuż po ukończeniu lat 16, co pamiętam dokładnie — wszedłem był w okres ostrego pesymizmu na tle myśli o śmierci i przemijaniu. Temu nowemu sposobowi ujmowania towarzyszył nowy sposób reagowania — ten właśnie, który wyżej nazwałem „poetyckim" albo „lirycznym". Bardziej niż sam bezpośredni wstrząs estetyczny zacząłem cenić jego echa i przedłużenia w swoim życiu wewnętrznym, dostarczane przez naturę stany upojenia lub melancholii. Nadawałem też temu kształt poetycki.

Kiedy jednak wyżej wspomniałem, że fazę tę, z innego punktu widzenia, można by również nazwać „literacką", nie miałem na myśli tego wyzyskiwania przeżyć przyrody jako materiału twórczego dla prób pisarskich. Rozumiałbym natomiast pod tym terminem kilka innych rzeczy dość różnych, które wymieniam:

a — Nie zadowalanie się uczuciami, które same z siebie się pojawiały w wyniku obcowania z przyrodą, ale świadome ich szukanie; dostarczanie ich sobie niejako, a o ile nie przychodziły samorzutnie, sugerowanie ich sobie czasem nie bez sztuczności. Byłaby to więc „literackość" w znaczeniu ujemnym jako owa właśnie sztuczność, w pewnych wypadkach prowadząca do nieszczerości. Kiedyś, mając lat nie całe 18, nocując w schronisku wysoko w Alpach, wykradłem się w środku nocy, by znany mi z dnia krajobraz zobaczyć i przy księżycu. Pamiętam wyraźnie, że szukałem jakichś swoistych, nieznanych dreszczów. I bardzo się zirytowałem, gdy nie przyszły, i gdy przedmiotem, który najpiękniej zalśnił w owej księżycowej poświacie, okazało się puste pudełko po sardynkach. Zjawiska takie dotyczyły jednak głównie najwcześniejszych momentów tej fazy; lat 17, 18 do 19. Potem ustala się pewna równowaga: wiem, czego się po obcowaniu z naturą można spodziewać, i to właśnie zadowala mnie w pełni.

b — Kojarzenie widoków przyrody ze wspomnieniami literackimi (oczywiście głównie z poetów) i wytwarzanie z nich jakichś całości czy układów nadrzędnych, w pewnym stopniu twórczych, o pięknie opartym na syntezie dwóch rodzajów elementów różnych (jak słowa i muzyki w pieśni, ruchu i muzyki w tańcu). Najwspanialsza była wizja, którą miałem podczas pewnej wycieczki w okolicy Neuchâtel, w Szwajcarii; kończyłem wtedy lat 24. Z wysokości któregoś wzgórza ogarniałem wzrokiem trzy jeziora, świecące w zachodzie słońca ciemnym, na pół czerwonym złotem. I natychmiast ująłem całą okolicę jako jakieś olbrzymie, mitologiczne pole bitwy, a jeziora jako tarcze bogów homeryckich, które oni porzucili uchodząc w niebo, po walce.

Ten przykład jest typowy; przejęty byłem nawet wtedy myślą — skrystalizowaną pod wpływem pewnego zwrotu z *Podróży do Włoch* Goethego — że poezja, dołączając się w ten sposób do natury, „uszlachetnia" ją (wyrażenie Goethego).

(Ten punkt zdaje mi się stanowić częściową odpowiedź także na pytanie 12. Poza tym chcę do niego nawiązać dwie uwagi uboczne, dla których nie widzę miejsca gdzie indziej).

1 — Nie tylko w podanym wyżej wypadku, ale szereg razy zdarzało mi się przyrodę mitologizować (w duchu greckim), w sposób bardzo naturalny i samorzutny. Zwłaszcza w owym właśnie

okresie lat 23, 24 i następnych; wtedy przepojenie wyobraźni poezją grecką było najsilniejsze. Ale mocny i pełny przykład mitologizacji pamiętam również z czasów, gdy kończyłem 42 rok życia.

2 — W pewnych rzadkich wypadkach przeżycie przyrody łączyć się mogło w całość nadrzędną ze wspomnieniami nie poezji, tylko muzyki. W najdonioślejszym dla rozwoju duchowego wypadku była to muzyka Wagnera (lat 23 lub 24).

c — Przechodzę do trzeciego punktu dotyczącego „literackości" omawianej tu fazy. Po dziś dzień jest dla mnie problemem, jak dalece owo rozbudzenie „lirycznych" czy „poetyckich" reakcji na przyrodę było samorzutne, a jak dalece odbyło się pod wpływem poetów, zwłaszcza czytanych pod koniec nauki gimnazjalnej romantyków i postromantyków francuskich. J a k i ś niewątpliwie udział oni w tym mieli; o i l e zaś mieli, o tyle wypadnie mówić o „literackości" owych reakcji także od strony genetycznej. Zaznaczając ten także aspekt dla dokładności obrazu, nie chcę jednak przez to podsuwać myśli, że ten impuls literacki był impulsem głównym; raczej wydaje mi się, że przy bliższym wniknięciu mógłbym wykazać pewną swoją ciągłość rozwojową w e w n ę t r z n ą.

V. FAZA PRZEJŚCIOWA

(Pytanie 8, ciąg dalszy; częściowo pytania 12 i 10)

Nazwa „przejściowej" jest najzupełniej niewłaściwa; jest to bowiem faza najdłuższa: dwadzieścia lat najmniej, może ćwierć wieku. Ale nie mam określenia lepszego, bo i samo moje rozumienie sprawy jest tu wyjątkowo niedoskonałe. Podając co w tej chwili mogę, rozróżnię dwie strony rzeczy.

Po pierwsze więc mogłaby ta faza, przy pewnym ujęciu, nazywać się „metafizyczną". K o s m i c z n e ujmowanie widoków natury wzmaga się: poszczególny widok jest traktowany jako skrót czy reprezentant kosmosu i jako taki wywołuje swoistą reakcję uczuciową, zależnie od wizji ontologicznej, jaka się w danej chwili nasuwa. Na tym tle zaznaczyło się w szczególności — najdobitniej wobec widoków morza — zjawisko takie: pełna i żywa animizacja, a po tym gwałtowny i niemal brutalny przerzut w wizję skrajnie materialistyczną i mechanistyczną: „całe to pozorne ogromne życie, to naprawdę tylko ruch cząsteczek; stoję jako jedyny świadek żywy wobec świata absolutnie martwego", i naturalnie uczuciowe dalsze ciągi takich rozważań. Ten sposób ujmowania występował ze szczególną siłą gdzieś w 34 roku życia i w latach następnych; po czterdziestce osłabł znacznie.

Po drugie jednak — od strony nie tyle już interpretacji widoków, ile samej zajmowanej postawy — można by tę fazę określić jako fazę „zwiększającej się i pogłębiającej kontemplacyjności”. Wzmaga się potrzeba skupionego, możliwie nieruchomego, niczym nie zamąconego przedłużania obcowań z przyrodą. Stany te są odczuwane coraz bardziej jako stany „oderwania od świata” („zwykłego”), a zatapiania się w „świat inny”, który też coraz bardziej zaczyna być przeciwstawiany jako „lepszy” tamtemu, mniej lub więcej „złemu”. Co rozumiałem przez „świat zwykły”, tego nigdy, mimo licznych nawrotów, zadowalająco ująć myślą nie potrafiłem; dopiero bardzo późno i z wahaniem odważyłem się pomyśleć, że to chyba po prostu świat społecznie zorganizowanego współżycia ludzkiego. „La société, c'est le mal”. Jest to jednak chyba tylko część prawdy.

W związku z tym ostatnim procesem rola przeżyć przyrody w życiu wciąż się wzmacniała. Przestawały one stopniowo być częścią przepychu czy blasku życia, a stawały się czymś dla podtrzymania go niezbędnym. Jednocześnie — i tu odpowiadam częściowo także na pytanie 10 — coraz mniej się okazywała potrzebna świetność krajobrazu, a zwiększało się upodobanie do scenerii bezpretensjonalnej, kameralnej. Pierwsze swoje silne reakcje na widoki wyraźnie skromne pamiętam z 25 lub 26 roku życia; później stało się to rzeczą zwyczajną.

VI. MOJE POCZUCIE PRZYRODY W FORMIE SKRYSTALIZOWANEJ I OSTATECZNEJ

(Pytanie 13 także 12)

O formie „ostatecznej” można tu mówić zapewne już ze względu na to, że obiektywnie możliwe są już tylko regresje: subiektywnie w każdym razie tak ją odczuwam, bo jest silnie skrystalizowana i ponieważ w tej dopiero swojej odmianie poczucie przyrody zostało mocno i świadomie wmontowane w całość nie „poglądu na świat” co prawda, ale tego czegoś, co wypadnie chyba nazwać ogólnikowo „osobistym stosunkiem do świata”. Fazę tę byłbym skłonny określić pewnym terminem, którego używam skądinąd jako technicznego: nazwę ją „paramistyczną” (dlaczego nie „mistyczną” wprost, okaże się dostatecznie z opisu). Faza ta miała swoją bardzo mocną — znowuż — „przygrywkę” w owym wyżej już (paragraf IV) wzmiankowanym przeżyciu z udziałem muzyki Wagnera. Do progu jej doprowadziły opisane tu przed chwilą procesy „pogłębiania się kontemplacyjności” i „odwracania się od świata” w fazie przejściowej. I granice byłyby tu zgoła płynne,

gdyby nie pewien osobliwy impuls zewnętrzny, który zasługuje na przypomnienie. W pewnym studium o religiach Chin znalazłem wzmiankę takiej mniej więcej treści, że taoiści (tak!!) uprawiali obcowanie z przyrodą jako element życia mistycznego. Wtedy zupełnie nagle sobie uświadomiłem, że przecież w moich własnych przeżyciach przyrody tkwią aspiracje pokrewne. Dokładnej daty niestety podać nie mogę; było to nie wcześniej niż w 1937, a nie później niż w pierwszych miesiącach wojny. Miałem więc lat 50 do 52. Myśl ta niewątpliwie wpłynęła na moją późniejszą świadomą interpretację moich przeżyć przyrody; pozostaje otwarte pytanie, czy i w jakim stopniu interpretacja, z kolei, wpłynęła na same przeżycia.

Przystępuję do analizy; dla ułatwienia sobie niezmiernie trudnego zadania zaczynam od określeń negatywnych. Przede wszystkim więc (tu dalszy fragment odpowiedzi na pytanie 12): nigdy nie przeżywałem wobec przyrody reakcyj typu teistycznego; nigdy, od dzieciństwa do ostatnich czasów, nie zdarzyło mi się o niej pomyśleć jako o „dziele rąk Stwórcy" ani wyczuć w niej tzw. „żywą obecność boską". Ale również i panteistycznie, choćby tylko w luźnym, nie obowiązującym znaczeniu, nigdy jej nie czułem. Absolutnie obcy jest mi ów — jeden z najbardziej klasycznych — typ przeżywania przyrody, polegający na poczuciu włączenia się w nią, rozpłynięcia w niej, zatracenia, zapomnienia o własnej indywidualności czy odrębności. U mnie jest zawsze skrajnie przeciwnie. Przyrodę odczuwam zawsze jako coś w stosunku do siebie całkowicie zewnętrznego, siebie zaś jako czysty podmiot, myślące i czujące zwierciadło. W tym sensie mój stosunek do przyrody jest „kontemplacyjny" w jakimś szczególnie mocnym i określonym znaczeniu tego wyrazu. Dalej: w pewnym sensie przenośnym wypadałoby powiedzieć, że roztaczającą się przede mną widzialność odczuwam jako dwuwymiarową. W znaczeniu dosłownym byłaby to wyraźna nieprawda; przeciwnie, jak jeszcze o tym wspomnę, wymiar w głąb odgrywa rolę szczególną. Przenośnia jednak jako przenośnia narzuca mi się prawie że nieodparcie. Widzialna rzeczywistość nie ma „głębi" — głębi własnej — w jakimś sensie ontologicznym, metafizycznym. Jest to wielki woal, coś z gazy, zawieszona przed patrzącym wzorzysta a przeświecająca tkanina.

Tkanina ta musi być piękna zmysłowo; bez tego nie ma przeżycia. Ale jej rola najistotniejsza polega na tym, że whaftowane w nią obrazy i kształty są odczute jako aspekty, uzewnętrznienia, symbole rzeczywistości ukrytej poza tkaniną. Rzeczywistość metempiryczna, odczuta na zwykłych drogach jako niedo-

stępna i niepoznawalna, myślowo i zmysłowo nieokreślona, staje się dostępna i bliska — a w jakimś złagodzonym znaczeniu jakby poznawalna i może nawet (??) określona — poprzez symbole, których dostarcza krajobraz.

Dlatego to użyłem przed chwilą zwrotu o „przeświecaniu": natura jest tą zasłoną, tą gazą, poprzez którą prześwieca metanatura. Ta zaś, oczywiście, ma głębię.

Z tym sposobem odczuwania wiąże się dalszy rys negatywny: na ogół w moim odczuwaniu przyrody niewielką zdaje się odgrywać rolę świadomość, że wchodzący w skład krajobrazu świat roślinny jest żywy w sensie biologicznym. Występuje ona raczej dopiero przy „zawieraniu stosunku osobistego" z jakąś rośliną indywidualną, a to jako częściowa podstawa silnej wtedy personifikacji. Wobec kontemplowanej natury wziętej jako całość nie istnieje ona może nawet zupełnie; „życiem" drzew, kwiatów i pól jest wtedy raczej sama ich symboliczność, wiejące przez nie tchnienie metempiryczne; nie różni się ono zasadniczo od „życia" fal czy obłoków. W tej sprawie należałoby jednak uwzględnić pewne odcienie i rozróżnienia, i w ogóle nie jest ona dla mnie przejrzysta; tylko w najogólniejszą tendencję wątpić nie mogę.

VII. OWOC KONTEMPLACJI PRZYRODY
(Pytanie 11)

O „zmianach" w sobie pod wpływem przyrody — w znaczeniu oczywiście zmian trwałych — trudno mi coś twierdzić; wpływy te chyba trochę się gubią w masie wpływów innego rodzaju. Raczej jest widoczne i jasne, że to sposób przeżywania przyrody zmienia się razem z człowiekiem. W szczególności z poglądem na świat i ogólnym stosunkiem do świata. A znowuż pewne procesy uwzględnione tu w opisie „fazy przejściowej" są wątpliwym wynikiem spraw i kolei życiowych: załamania się zdobywczości młodzieńczej, przebytych cierpień, zniechęcenia się do człowieka i do własnej ludzkiej natury.

„Co obcowanie z przyrodą mi daje?" W szczytowych swoich wypadkach daje i zawsze dawało pełne i doskonałe poczucie szczęścia, z odcieniem, które spróbuję określić tak: wielka aspiracja i uniesienie w fazie młodzieńczej, raczej ukojenie w środkowej, poczucie dopełnienia w ostatniej. Bywało jednak też całkiem inaczej. O trwającym potem jakiś czas pokrzepieniu i rozpogodzeniu wewnętrznym nie trzeba chyba wspominać. Istota rzeczy jednak jest głębsza, i mimo szczerej chęci trudno mi dać odpowiedź rzetelną. „Otrząśnięcie się z wszelkich realiów i wyzwolenie": to jest

może jedna z formuł możliwych. Wyzwolenie od czego? w dużej mierze od gniotącego poczucia więzi społecznej. Oczywiście też od przymusów praktycznych i nastawienia na praktykę: ale to truizm. Może nieco głębiej: od świata „rzeczy", na które „rzeczywistość praktyczna" jest pokrajana. Tego to trochę tajemniczego wyzwolenia w przyrodzie szukam, tak jak go szukam w muzyce. Wreszcie, by nie pominąć również pewnego dość istotnego stwierdzenia, nie dotyczącego już w żadnej mierze opisu przeżyć przyrody, ale za to, tym bardziej, systematycznych prób wprzężenia tych przeżyć w zorganizowaną hierarchicznie całość dążeń życiowych, wysunę — nie bez wahania — jeszcze formułę następującą: obok innych, po części ważniejszych, jest obcowanie z przyrodą jedną z dróg, na których usiłuję przezwyciężyć poczucie fenomenalności własnej i świata i zdobyć poczucie odwrotne: jego i swojej własnej rzeczywistości. Jest to już jednak język niejasny, bo właśnie... „paramistyczny".

VIII. OBCOWANIE Z PRZYRODĄ A STOSUNKI Z LUDŹMI
(Pytanie 9 i 14)

Pełnia obcowania z przyrodą jest dla mnie możliwa tylko w całkowitej i bezwzględnej samotności. Na samotnej wycieczce, o ile nie jestem skrępowany ściśle wyznaczoną trasą, chętnie omijam osiedla ludzkie a nawet dostrzeżone z daleka poszczególne osoby. W pewnych rozsądnych granicach wolę zbłądzić niż zapytać o drogę, cierpieć pragnienie niż wstąpić do chaty. Stopień tego uporu samotniczego bywał zresztą dość różny — bardzo wysoki w okresie ostatniej wojny, i pod tym głównie wrażeniem to piszę. Gdy zaś jestem w towarzystwie, przeważnie świadomie „wyłączam" (tak jak się „wyłącza" elektryczność) swoją głębszą wrażliwość na przyrodę, pozwalając sobie najwyżej na reakcje „czysto estetyczne" (w znaczeniu niniejszego elaboratu), i to dość powierzchowne. Tylko bardzo bliski i harmonijny związek uczuciowy z towarzyszącą osobą może w tej sytuacji coś zmienić; ale szczyty i wtedy są niedostępne.

O swoich przeżyciach wobec przyrody przeważnie nie mówię. A jeżeli już, to przy pozorach prawdy kłamliwie: daję łupinę (rzeczowy opis plastyczny, czasem krótką formułę nastrojową), a jądro chowam dla siebie. Nie zdaje się to pochodzić wyłącznie z wiadomych cech psychicznych „schizotymika", „introwertyka" itp. Dodatkową przyczyną zgoła rozsądną jest świadomość całkowitej niemożliwości opisania istoty rzeczy językiem innym niż artystyczny.

IX. UZUPEŁNIENIE
(Pytania 10, 15, 17)

W paragrafie tym grupuję odpowiedzi i fragmenty odpowiedzi, które nie znalazły miejsca w żadnej z rubryk poprzednich. — Pytanie 10: predylekcja dla krajobrazów określonych. — Mam być może pewną lekką predylekcję do morza; w mniejszym stopniu do innych szerokich rozlewisk wodnych i do krajobrazów wodnych w ogóle. Pełni przeżycia, poza tym, zdaje się sprzyjać otwarty w jednym lub dwóch (nie we wszystkich!) kierunkach daleki nieograniczony horyzont. Tego rodzaju krajobrazy są mi od czasu do czasu potrzebne, tak że, w razie braku, potrzeba może się stać natarczywa; gdy raz jednak otrzymałem z tej strony odpowiedni „ładunek", mogę przez czas dłuższy korzystać także z krajobrazów zamkniętych. — O krajobrazach „świetnych" i „skromnych" pisałem wyżej.
— Pytanie 15: przeżycie ostatnie. — Moje ostatnie silne przeżycie przyrody datuje się chyba z października zeszłego roku (1946.) Odkryłem wtedy, kilkanaście kilometrów od Torunia, partię terenową, która mnie zdumiała swoją cierpką dzikością i brakiem wszelkich śladów uprawy. Teren silnie nierówny, w połowie wrzosowisko, w połowie trawy, wysokie, suche, szeleszczące; — brzozy i inne wiotkie drzewa, samotne albo w grupach, wszystkie od wiatrów zachodnich pochylone w tę samą stronę; — niesamowite, surowe, przejmujące efekty kolorystyczne, jednocześnie rzadko bogate i swoiście stonowane jesienią; — dzień pochmurny; wiatr nad tym wszyskiem; — nastrój, na którego określenie już wprowadziłem słowo „cierpki", ale użyte w sensie jak najbardziej pochwalnym. Przeżycie było silne, ale nie pełne; do pełni się nie przebiłem, poprzez grubą ścianę trosk pospolitych. Ostatnie pełne przeżycia miałem aż w Wilnie, w latach 1942 do 44; ale wtedy ich była obfitość; była to szczytowa epoka mojego obcowania z przyrodą. Nie później niż w czerwcu 44 doszło do skutku jedno z potężniejszych, jakich zaznałem; było to na zachód od miasta, gdzieś w dalszej dolinie Wilii, na której szeroki zakręt patrzyłem, siedząc lub leżąc na wzgórzu pod nie pamiętam już jakimi młodymi drzewkami. Tak to bodaj po raz ostatni przeżyłem swój akt „wyzwolenia". Jak nieraz w młodości, tak i owego południa obraz natury zespolił mi się z myślą o śmierci, tym razem jednak w tonacji — raczej wyjątkowo entuzjastycznej.
— Pytanie 17: — sny. — Rzecz, po wszystkim, com tu powiedział, zadziwiająca: w moich snach przyroda ledwie się zjawia. Śnię na ogół dość dużo, i wiele swoich snów mam w pamięci; mimo to jeden lub dwa piękne krajobrazy morskie, to prawie

wszystko, co sobie przypominam nieco wyraźniej. W snach szczególnie pamiętnych raz tylko ogród i kołyszące się drzewa jako tło idealnie spokojnej sceny miłosnej. Ręka kobiety, biało ubranej, podnosiła się do niskiej gałęzi, zakreślającej piękny, czysty łuk nad jej głową. Ten ogród i tę gałąź dobrze pamiętam (miałem wtedy lat 26); był w nich obraz doskonałej harmonii.

X. ANEKS: DANE O INNYCH OSOBACH
(Pytania 18 i 19)

O dzieciach (pytanie 19) nic niestety powiedzieć nie mogę. O osobach ze wsi (pytanie 18) podam tylko dwa niezbyt ciekawe szczególiki kontrastujące. Pewna młoda służąca w Warszawie, pochodząca ze wsi, z rodziny spolszczonych kolonistów niemieckich (nazwisko: Józefa Wagner), bardzo kulturalna dziewczyna, mówiła mi, że zawsze bardzo tęskni do urlopowych wyjazdów w strony rodzinne, między innymi ze względu na ich piękno; wprost — tak brzmiały dokładnie słowa — „nie można się nasycić tym pięknem". — Kiedyś natomiast w Tatrach Zachodnich, u stóp Wołowca, spotkałem górala w średnim wieku, którego spytałem o drogę. Wskazał mi ją dość pogardliwie, i tak jeszcze zaznaczył swe stanowisko: „Mnie ta Wołowiec nie dziwny; choć sto razy na nim byłem z owcami".

[Toruń] 12. IV. 1947.

Henryk Elzenberg

EMANUEL DZIAŁA OP

DOMINIKANIE A NOWOCZESNOŚĆ

Zakon dominikański — jak inne rodziny zakonne — znajduje się w pierwszej fazie odnowy zapoczątkowanej przez Vaticanum II. Odnowa ta interesuje sam zakon jak i cały Kościół, w którym i dla którego zakon żyje. W r. 1966 V. Walgrave — dominikanin belgijski — wydał książkę: *Próba samokrytyki pewnego zakonu* [1], w której zastanawia się nad odnową zakonu dominikańskiego. Mimo że od wydania tej książki upłynęły trzy lata, główne jej założenia wydają się stale aktualne tak dla zakonu jak dla Kościoła, oraz dla katolickiej społeczności polskiej. Dlatego podajemy tej społeczności refleksje nad książką Walgreve'a.

TROCHĘ HISTORII

Na wstępie przypomnijmy podstawowe fakty historyczne. Zakon braci kaznodziejów powstał w przełomowych dla Kościoła czasach, gdy miasta zaczęły gwałtownie się rozwijać, gdy zaczęły powstawać nowe struktury społeczne, a sposoby ewangelizacji potrzebowały gruntownych zmian. Zakon poświęcony takiej nowej ewangelizacji został założony przez Dominika z Calaruega — Hiszpana (1171—1221) i zatwierdzony przez Honoriusza III w r. 1216. Zadaniem zakonu było głoszenie Słowa Bożego w oparciu o bazę monastyczno-kontemplacyjną. Wspólnota założona przez Dominika należy do zakonów żebraczych. Od w. XV nazywa się również zakonem dominikańskim. Dotarł on szybko do wszystkich krajów Europy. Drugi generał — Jordan z Saksonii (1222—1237) wizytował zakon od Anglii do Ziemi Świętej. Werbowano dużo powołań wśród profesorów i studentów Paryża, Bolonii, Padwy, Vercelli i Oxfordu. Czwarty generał — Jan Teutończyk (1241—1252) rozbudował zarząd zakonu i studium. Największy rozwój przypada na drugą połowę XIII w., kiedy działali Albert Wielki i Tomasz z Akwinu. Przy końcu tego wieku każde znaczniejsze miasto posiadało konwent

[1] *Essai d'autocritique d'un ordre religieux*, Editions du Cep, Bruxelles 1966, 2 wyd., s. 366.

dominikański. W r. 1303 było 18 prowincji, 590 konwentów męskich i 141 żeńskich.

Przy końcu XIII w. zakon zaczął słabnąć na skutek rozluźnienia karności zakonnej i zasad ubóstwa, częściowo też w wyniku niefortunnych warunków w czasie niewoli awiniońskiej. Cios zakonowi zadała czarna zaraza w r. 1348, która wyludniła Europę. Reformę zakonu rozpoczął generał Rajmund z Kapui (1380—1399), wspomagany przez Katarzynę ze Sieny. Powstały reformowane kongregacje w Lombardii, Holandii, Dalmacji, Florencji, Aragonii, Portugalii oraz Irlandii.

Jak w XIII w. nowopowstały zakon znalazł siłę, by wspomóc Kościół, tak w okresie reformacji Lutra okazał się bezsilny. W Skandynawii i Szkocji zakon przestał istnieć; we Francji, Irlandii, na Węgrzech i w Polsce przechodził ciężkie próby. Jednak reakcja na reformację spowodowała ożywienie życia dominikańskiego. Punkt ciężkości przesunął się wówczas na kraje romańskie, Amerykę Łacińską, Indie, Azję Wschodnią. Odtąd datuje się nowy rozkwit teologii, zwłaszcza w Hiszpanii.

Od r. 1650 dają się zauważyć początki zakonnego absolutyzmu. Generał jest bardzo uzależniony od kurii rzymskiej. Papieże wpływają na wybór generała, mianują go, składają z urzędu. Kardynał protektor stoi w praktyce ponad generałem, przyjmuje odwołania zakonników, rozdaje tytuły zakonne. Generał nie wizytuje zakonu, rządzi z Rzymu tylko za pomocą okólników i rozporządzeń. Kapituły generalne tracą w praktyce swoje upoważnienia prawodawcze i kontrolne; dokonuje się na nich tylko wyboru generała. Zakon w tym czasie utracił 1/3 swoich członków. Z 30 tysięcy — doszedł w r. 1876 do najniższej liczby: 3341 członków. Generał A. D. Ancarani (1838—1844) płakał nad zakonem jak Jeremiasz nad zburzoną Jerozolimą.

Wiek XIX był zapowiedzą odnowy. Zaczęli się pojawiać wybitni ludzie. Pierwszą jaskółką zwiastującą wiosnę dla zakonu było powstanie prowincji św. Józefa w Stanach Zjednoczonych (1804). Nastąpiło odrodzenie w Piemoncie. Lacordaire wznawia zakon we Francji, która z czasem staje się wzorem i natchnieniem dla innych krajów. Przyjaciel Lacordaire'a — W. Jandel — generał zakonu (1850—1872), zobowiązuje się ślubem do odnowy zakonu. Rozszerza się działalność misyjna. Leon XIII zwraca uwagę na naukę Tomasza z Akwinu. A. Frühwirth (1891—1904) przywraca kapitułom generalnym dawne uprawnienia, odnawia życie tam, gdzie dawno przestało istnieć. J. Cormier (1904—1916) wprowadza na nowo wizytację prowincji, odnawia ducha przez szereg encyklik zakonnych, tworzy w Rzymie wyższą uczelnię — Collegium Angelicum.

L. Theissling (1916—1925) rozpoczyna dzieło dostosowania konstytucji zakonnych do kodeksu prawa kanonicznego, rozwija misje. M. St. Gillet (1929—1946) daje zakonowi konstytucje, wizytuje prowincje, rozwija studium, przenosi dom generalny na Awentyn, rozpracowuje duchowość dominikańską. E. Suarez (1946—1954) ustanawia prowincję Australii, Brazylii, Szwajcarii. Za rządów ostatniego generała, A. Fernandeza, zakon liczy 40 prowincji we wszystkich częściach świata, około 10 tys. członków (z tego 1/6 pracuje na misjach), 6 tys. sióstr klauzurowych, 52 tys. dominikanek czynnych, 100 tys. fraternii kapłanów i laików (tercjarzy). Na uniwersytetach dominikańskich kształci się około 50 tys. słuchaczy, na uczelniach dominikanek około 200 tys. młodzieży. Zakon posiada Szkołę Biblijną w Jerozolimie i Centrum Islamiczne w Kairze.

Równolegle z dziejami zakonu rozwija się historia prowincji polskiej. Założona została w r. 1222 przez Jacka Odrowąża, jednego z najwybitniejszych synów Dominika. Przemierzył on swoimi krokami Polskę, Ruś i Prusy. Najbujniejszy rozkwit życia dominikanów w Polsce przypadł na wiek XVII. Prowincja polska, ruska i litewska liczyły wtedy 256 konwentów. Rozbiory, oświecony absolutyzm pozostawiły z tego bogatego życia strzępy i to wyłącznie w zaborze austriackim. W okresie międzywojennym liczba zakonników podwoiła się, zbudowano studium zakonne w Warszawie, konwent dla duszpasterstwa akademickiego w Poznaniu, odzyskano Lublin, przyjęto misje w Chinach, wydano 3 periodyki korzystając z własnej drukarni. Druga wojna zmieniła fizjonomię prowincji. W zamian za pozostawione konwenty na wschodzie — odzyskano stare siedziby w Warszawie, Gdańsku i Wrocławiu. Prowincja rozwija się w zorganizowanym kierunku kaznodziejskim, stara się o ożywienie studium, prowadzi duszpasterstwo akademickie i inteligencji, propaguje ruch ekumeniczny, posiada wykładowców na KULu i ATK oraz na dwóch wyższych uczelniach zagranicą, ma 2 misjonarzy w Brazyliii i 2 duszpasterzy Polonii zagranicznej.

CHARYZMAT ZAKONU

Dziś, po 750 latach istnienia, zakon ma dać odpowiedź sobie i Kościołowi, co uczynił ze swoim dziedzictwem. Kościół zrozumiał sytuację dzisiejszą, porzucił postawę obronną, przybrał postawę dialogu, odnawia dialog z Chrystusem przemawiającym w Historii. Kościół dokonuje tego przez samouświadomienie sobie swojej istoty, samokrytykę od podstaw — publiczną i szczerą. Zakon obrał tę samą drogę. Porzuca jednostronną literacką wizję swojej historii — jako „triumfalnego pochodu poprzez wieki". Cieszy się dobrem,

ale chce też wyświetlić ciemne miejsca, wskazać drogę na przyszłość.

W okresie głębokich przemian cywilizacyjnych zakony zapytują, czy potrafią pozostać sobą. Nowe prądy mogą tak potężnie zadziałać, że zakonom może grozić wyrwanie z rodzinnego terenu, który jedynie gwarantuje możność wzrostu. Zakony nie mogą poddać się tym prądom w sposób nieuświadomiony, lecz muszą nimi kierować. Zakon winien uchwycić od nowa równowagę pomiędzy kontemplacją i apostolstwem. Walgrave stwierdza z bólem, że obecnie równowaga ta jest zachwiana. Tylko należyte postawienie w zakonie problemu kontemplacji rozwiąże problem apostolstwa. Powołanie zakonu jest uwarunkowane historycznie. Zrozumieć historię zakonu — znaczy zrozumieć jego powołanie. Zakony są dowodem szczególnej wierności Bogu. Wierność mieszka nieustannie w Ludzie Bożym, który broni się przed wygodnym urządzeniem się, grożącym zwłaszcza w momentach przejściowych, gdy trzeba uczynić wielki krok. Kościół przeżywał już nieraz takie momenty, zwłaszcza gdy z prześladowanego przechodził w erę konstantyńską. Każdy zakon odkrywał jakiś aspekt Ewangelii, Kościół to uznawał i przyswajał sobie. Dominik dał w swoim czasie wędrujących głosicieli Słowa, żyjących we wspólnocie, opartej mocno o bazę kontemplacyjną.

Do istotnych cech Kościoła należy charyzmat proroczy. Kościół wie, dokąd dąży, umie w Duchu Świętym odczytywać znaki czasu. Znamię prorockie posiada również zakon dominikański. Niedarmo brewiarz dominikański nazywa Dominika — „orbis oculus" — „okiem świata". Apostoł winien umieć dostrzec część prawdy, jaką każdy okres nosi w sobie. Jest to Chrystus, który działa w Historii. Apostoł winien również umieć odczytać część fałszu, która mieści się w historii. Fałsz ten opiera się na skłonności natury ludzkiej do jednostronności, do odśrodkowego działania odrywającego od Chrystusa. Prawdziwy apostoł nie powie nigdy, że wszystko jest dobre, lub że wszystko jest złe. Natomiast wybierze mądrze choćby nieliczne ziarna prawdy, oddzielając je od plew.

Zakon ma służyć Kościołowi uprzedzając niejako Lud Boży o tym, co jest i co nadchodzi. Wymaga to pełnej wierności Słowu Bożemu w całkowitej otwartości na dążenia epoki. Postawa prorocza może się spotkać z oporem tych, którzy jeszcze nie widzą. Można powiedzieć, że powołanie zakonu — to świadectwo Wiary refleksyjnej. Zapoczątkował je Dominik w sporach z subtelnymi albigensami, a wprowadzili do zakonu jako zasadę — Albert i Tomasz. Nie obawiali się oni dialogu z najbardziej podejrzanymi filozofiami, będąc pewni, że znajdą tam elementy prawdy. Lacordaire

motywował potrzebę odnowy zakonu we Francji wolnościowymi prądami XIX w., potrzebą dowartościowania rozumu, włączeniem się do ruchów społecznych tego wieku. To samo należy powiedzieć o odnowicielu studiów biblijnych J. Lagrange, który nie zawsze spotykał się ze zrozumieniem. Nie brak było takich charyzmatycznych teologów z naszego zakonu w okresie ostatniego Soboru. Nie tylko zresztą kilku uprzywilejowanych, lecz cały zakon nosi w sobie specjalne znamię prorockie. Były czasy, kiedy nie zdaliśmy egzaminu, np. w czasie reformacji. Po I wojnie światowej charyzmat ten w zakonie ożył dzięki odnowie duchowości, rozwojowi nauk społecznych, odmłodzeniu teologii, ruchowi ekumenicznemu, apostolstwu środkami masowego przekazu itp.

Do tego charyzmatu należy i to, co można by nazwać mówieniem prawdy „cum libertate apostolica" — ze swobodą apostolską. Duch Święty przynagla niektórych, by w krytycznych momentach, z uszanowaniem i odwagą — publicznie niekiedy — mówili słowa prawdy nawet osobistościom wysoko postawionym. I tak np. dominikanie wypowiedzieli słowa prawdy Janowi XXII. (Ludwik Bawarski wyraził się wtedy: — „Teraz wiem, że zakon kaznodziejski jest zakonem prawdy"). Podobnie postępowała Katarzyna ze Sieny i Savonarola. Antonio de Montesinos i Bartolomeo Las Casas gwałtownie powstali przeciw Hiszpanom krzywdzącym Indian w Nowym Świecie. Można jeszcze nie jeden taki wypadek zacytować z dawnych i najnowszych czasów. Dominikanie są zdolni mówić gorzką prawdę sobie i innym, wiedząc, że prawdziwym prestiżem dla Kościoła i zakonu jest Chwała Boża, prawda, naśladowanie Chrystusa umywającego nogi i cierniem koronowanego. Z tej postawy szacunku dla Prawdy rodzi się chyba i ta cecha, że dominikanie nie cierpią eklezjastycznego pochlebiania, serwilizmu, klerykalnej polityki, egzaltacji religijnej i wizjonerstwa. Dawne konstytucje zabraniały braciom głoszenia nowych objawień.

NIEPEŁNA REFORMA

Sens historii można zatracić przez konserwatyzm lub skrajną postępowość. Zakony są to wspólnoty żywe, podlegające prawom rozwoju, zastoju, a nawet śmierci. Wobec konieczności rozwoju można zająć w zakonach (jak również w Kościele i wszystkich społecznościach) trzy możliwe postawy: tradycjonalistyczną, ewolucyjną, rewolucyjną. Postawa tradycjonalistyczna polega na literalnym zachowaniu pierwotnej reguły, nie wiedząc lub nie chcąc wiedzieć, że duch reguły wymaga nieustannego rozwoju. Ta postawa ma różne oblicza, i zależnie od tego nosi różne imiona:

konserwatywna, dogmatyczna, integrystyczna. Postawa ewolucyjna — zwana też postępową lub umiarkowanie postępową — polega z jednej strony na wierności duchowi założyciela, a gdzie to możliwe również wierności literalnej; z drugiej jednak strony zachowuje wierność czasom, którymi kieruje Chrystus. Postawa ta zachowuje organiczną jedność tradycji i nowego. Postawa rewolucyjna, — zwana też skrajnie postępową — zrywa z tradycją i stwarza zupełnie coś nowego. Sobór wypowiedział się za postawą ewolucyjną, wskazując tym samym drogę dla Kościoła i zakonów.

Droga ta jednak nie zawsze była dokładnie jasna dla zakonów. Przykładem tego była odnowa zakonu dominikańskiego w XIX w. Poczęta odważnie, a nawet heroicznie, wydała wiele owoców, przygotowała dzisiejszą odnowę, lecz sama w sobie załamała się po II wojnie światowej. Walgrave pisze, że było to „nowe pojawienie się w historii przez powrót do przeszłości" (s. 31). Wiek XIX był wprawdzie wiekiem subiektywizmu, romantyzmu i indywidualizmu, nosił jednak w sobie również posiew wolności, demokracji, braterstwa. Lacordaire dobrze to widział i usiłował pchnąć zakon w tym kierunku. Generał W. Jandel (1850—1872) — mimo wielkiego formatu duchowego — nie rozumiał swego wieku. Odrodzenie zakonu oparł wyłącznie na powrocie do przeszłości, na literalnym zachowaniu pierwotnej reguły. Dominikanie ulegli romantyzmowi tego wieku, nostalgii za przeszłością. Pomyśleli, że najlepiej będzie powrócić „do dawnych złotych czasów". Sądzono, że dokładne odtworzenie średniowiecza będzie lekarstwem na wszystkie bolączki XIX w. Odnowiono więc modlitwę chórową, zobiektywizowano poszukiwanie Boga, powrócono do doktryny Tomasza. Jaki był jednak wkład w kulturę XIX w. i kontakt ze współczesnymi? „Spotkanie z epoką — pisze Walgrave — ograniczało się do braterskiego zaproszenia do powrotu do Kościoła, zaproszenia — którego szczególnym znamieniem były debaty apologetyczne" (s. 33). Zakon dawał wprawdzie świadectwo surowego życia, prawdy transcendencji Boga — „nie rozumiano jednak, jak to rozumiał Lacordaire, że świat może usłyszeć wezwanie Boga tylko przez specyficzne dążenia swej historycznej ewolucji" (s. 35).

Lacordaire przyciągnął do zakonu wielu odważnych intelektualistów i wielkodusznych apostołów. Zakon znalazł również siłę na wydanie koryfeuszów przyszłej odnowy. Powrót do źródeł dał zakonowi wiele. Jednak postawa tradycjonalistów przygotowała impas, w którym zakon do dziś się znajduje. Powiązanie tradycji z teraźniejszością dokonało się „w słabej mierze i w sposób zbyt powierzchowny" (s. 37). Były w Kościele głosy wskazujące kierunek odnowy, np. wołanie Guardiniego. „Niestety! — pisze autor — ani

Kościół ani zakon nie zaangażowały się w tym kierunku, oprócz kilku odizolowanych głosów, które dały się słyszeć" (s. 38).

Jak tłumaczyć ten brak, tę nieświadomość? Rzecz w tym, że utożsamiano się w sposób zbyt absolutny z tradycją, jej filozofią, jej teologią, jej stylem zakonnym, jej apostolstwem. Niebezpieczeństwo modernizmu spowodowało, że zakon okopał się w swych szańcach tradycyjnych, pozaczasowych, ponadhistorycznych. I to w momencie, gdy w świecie odkrywano głębię wartości historii, która jednak była w stanie odwrócić zakon od koncepcji raz na zawsze ustalonych. Zakon zbudował sobie zamkniętą konstrukcję i wydawało mu się, że go burza ominie. Uległ pokusie wygodnego urządzenia się i to w momencie, gdy ludzkość krzyczała o pomoc. Roztropność wobec modernizmu przemieniła się w bezruch wiary, bojaźń ryzyka i przeszkodziła wszelkiemu dialogowi z Chrystusem w Historii.

Zakon budował prawie wyłącznie na tradycji, dlatego dziś pojawiają się coraz liczniejsi, którzy chcą obyć się bez tradycji. Wielu dominikanów zaczęło żyć prawie wyłącznie wartościami dzisiejszych czasów: autonomią wartości ziemskich, tendencjami do socjalizacji, potrzebą większej wolności wewnętrznej, funkcjonalnością, autentyzmem. Wszystko to zaczyna żyć w konwentach bez powiązania z tradycją. Zamknięty tradycjonalizm doczekał się, że przestano mu ufać. Nie ufa się dziś doktrynie scholastycznej, modlitwie chórowej, postawie kontemplacyjnej, karnościom monastycznym. Gdzie pojawia się konflikt między tradycyjnością a nowoczesnością — liczni dominikanie opowiadają się za tą ostatnią, nie próbując nawet pogodzić tych dwóch postaw. „Jest rzeczą oczywistą — pisze autor — że reformy zrodzone w podobnym klimacie, nawet jeśli biorą natchnienie z najbardziej interesujących, nowoczesnych wartości, będą w wyraźnej opozycji z formalnymi intencjami św. Dominika" (s. 40).

Należy w całym zakonie wzbudzić zmysł historii. Trzeba na nowo odkryć, czym jesteśmy, jakie są podstawy naszego powołania. „Autentyczny obraz zakonu jest wśród nas bardzo mało żywy" — pisze Walgrave (s. 43). Akcja powinna być pobudzana odgórnie i dotrzeć do każdego dominikanina, by osiągnął dojrzałość swego powołania i włączył się twórczo do tworzenia nowej syntezy. Trzeba, jak zawsze, pytać historię i konfrontować ją z aktualnymi kierunkami epoki.

WOŁANIE EPOKI

Dzisiejszy świat woła o udostępnienie transcendentnej rzeczywistości Boga, o odbudowanie zaufania w prawdy absolutne i od-

nowienie Wiary. Chodzi o pomoc nie w tej czy innej dziedzinie, lecz we wszystkich. Epoka dzisiejsza posiada cenne wartości: odkrycia techniki, pogłębienie wiedzy o człowieku, dobrobyt, odkrycie elementów zmieniających cywilizację, postawę egzystencjalną, wymagania autentyzmu, uczciwości, pragnienie autentycznej miłości człowieka, zbliżenie ludzi, tendencje do socjalizacji. Zdobycze te mogą skutecznie poprawić braki poprzedniego okresu i braki Kościoła, który w nim żył. Ale epoka dzisiejsza ma też ujemne strony: całkowity brak zmysłu religijnego, niemożność uwierzenia w absolutną podstawę istnienia, spirytualizm czysto ludzki, laickość bez religii i metafizyki w rozmiarach dotąd niespotykanych. Areligijność lub antyreligijność nie jest już zjawiskiem sporadycznym jak w poprzednich wiekach, lecz zjawiskiem masowym.

Dzisiejszy człowiek często nie odczuwa potrzeby wyjaśnienia swego stosunku do Boga do końca, a nawet uważa, że tak jest lepiej. Czy w takiej postawie nie kryje się odnowa? Spotkanie z Bogiem na planie horyzontalnym powinno być uzupełnione spotkaniem na planie pionowym. Uświadomienie tego jest także zadaniem zakonu dominikańskiego. W szczególny sposób trudni się on wyjaśnianiem Wiary i dlatego koniecznie powinien dziś usłyszeć wołanie świata, jak Paweł głos Macedończyka (Dz 16, 9). Dlatego dominikanin powinien Boga osobiście doświadczać. Niegdyś ludzie byli mniej wrażliwi na te rzeczy. Dobrze skonstruowane dowody robiły wrażenie. Patos brano często za objaw autentycznego przeżycia. Dziś człowiek oczekuje osobistego i głębokiego doświadczenia rzeczy Bożych. Ponadto chce, by prawda wynikała w sposób oczywisty i to ze zjawisk otaczającego świata. Apostoł ma ukazywać się jako żyjący pełnią Wiary, by mógł spowodować analogiczną wibrację. Obecność Boga ma się objawiać w umyśle, w sercu, a nawet w cielesności apostoła. Takiego apostoła stworzył Dominik. Życie braci rozwijało się podwójnym ruchem interioryzacji i eksterioryzacji, lub raczej jednym ruchem o dwóch tempach. „Nasz świat — pisze autor — tak religijnie ubogi, woła o taki typ apostoła, który by wiązał maksimum życia wewnętrznego z maksimum człowieczeństwa otwartego i dogłębnego" (s. 50).

Czy świat jest gotów przyjąć takiego apostoła? Potrzeba kontemplacji w jakiś sposób odradza się. Ludzie widzą, że postęp techniki z jednej strony daje nieskończone możliwości, z drugiej zaś jest „nieubłaganym procesem eksterioryzacji". Wzrasta dziś refleksyjność, lecz człowiek równocześnie boi się Boga. Przyzwyczaił się do ciągłego ruchu, nawet w dziedzinie duchowej i dawno porzucił środowisko rodzinne i religijne — gdzie z natury rzeczy

duch kontemplacji znajduje oparcie. Dlatego kroki jego kierują się na razie w stronę wymiaru poziomego — ku człowiekowi, ku grupie. Próbuje humanizować technikę, rzuca się na nowoczesną psychologię. Jest to objaw pozytywny. Równocześnie człowiek dzisiejszy broni się instynktownie przed wejściem w świat religijny. Odstrasza go wiele rzeczy, zwłaszcza dawna dewocyjność i przesadna introspekcyjność kontemplacji w dawnym ujęciu. Socjalizacja religii jest już wielkim osiągnięciem, lecz sama jeszcze nie wyzwala człowieka w pełni. „Coraz liczniejsze głosy stwierdzają — pisze Walgrave — że bez kontaktu z światem transcendentnym — niechby to była nawet nieosobowa rzeczywistość kosmiczna zawierająca w sobie wszystkie absolutne wymagania — człowiek nie może utrzymać równowagi psychicznej" (s. 53). Tylko renesans postawy kontemplacyjnej może uratować życie ludzkie godne tej nazwy. Potrzebni są ludzie wsłuchani w głos Boga i głos świata. Potrzebne są centra mistyczne. Nasz zakon może pomóc światu, lecz w obecnym stanie dużo zatracił ze swego powołania kontemplacyjnego.

SPÓR O ORIENTACJĘ

Jasna świadomość natury zakonu uchroni go przed zejściem na bezdroża. Życie dominikańskie jest złożone i łatwo przeakcentować jeden czynnik na niekorzyść drugiego. Jest to niepodzielny zespół organiczny. Jedność pochodzi z jednego celu — głoszenia Wiary. Głoszenie Wiary rodzi się z postawy kontemplacyjnej, zasilanej modlitwą zbiorową, nieustannym studium Prawdy świętej, we wspólnocie prowadzącej życie monastyczne, surowe i ubogie. Szczególną właściwością apostolstwa Wiary jest daleko posunięta orientacja doktrynalna, wrażliwość na Prawdę, jej umiłowanie, pogłębianie, rozszerzanie, obrona. Charakter kontemplacyjny i monastyczny był wspólny dla wszystkich ówczesnych zakonów. Później powstały nowe zgromadzenia kierujące się duchem potrydenckim lub nowoczesnym — odpowiadającym ich epoce. Dla dominikanów możliwa jest jedynie baza monastyczna dostosowana do dzisiejszych czasów.

Można przeakcentować życie kontemplacyjne na niekorzyść apostolstwa i odwrotnie. Przeakcentowanie życia kontemplacyjnego dokonało się w reformie zakonu w XIX w. Wszyscy czuli się w porządku, jeśli karność w konwencie była zachowana, mimo że świat wołał o pomoc. „Żyło się tak bardzo w konwencie — pisze Walgrave — że zapominano o tym, że weszło się tam po to, by wyjść do głoszenia Ewangelii. Wołanie świata będącego w potrzebie już nie było słyszane" (s. 61). W takim klimacie życie domi-

nikańskie staje się bezpłodne, formalistyczne, paraliżujące samą kontemplację.

Przeakcentowanie apostolstwa jest jednak u dominikanów groźniejsze. Niebezpieczeństwo to ciąży obecnie nad zakonem. Apostolat obecny został ustalony w oderwaniu od życia konwentu, odcięty od bazy kontemplacyjnej. Konwenty dominikańskie na Zachodzie przemieniają się w prezbiteria księży diecezjalnych. Recytuje się tam część brewiarza, zachowuje jeden i drugi zwyczaj, nosi się habit. To wszystko, co pozostało z bogatego życia dominikańskiego. Milczenie zanika, zamiast surowości życia wchodzi komfort. Tymczasem duch dominikański może dojrzewać tylko w intensywnym życiu konwenckim. Dominik zerwał z benedyktyńską stałością miejsca, z przewlekłością w odmawianiu oficjum, zastosował obficie dyspensy. Nie zerwał jednak z tradycją pośrednio monastyczną. Modlitwa w tym wieku była przede wszystkim modlitwą liturgiczną. Toteż skróciwszy czas jej trwania, oparł na niej swój zakon. Dominik przyjął sposoby życia w konwencie „en bloc" od premonstratensów, którzy je zapożyczyli w dużej mierze od cystersów. W ten sposób dominikanie weszli do tradycji monastycznej.

Dominikanie jednak nie są ani mnichami ani kanonikami regularnymi. Zintegrowali oba sposoby życia, dostosowali do nowego celu. Jest to nowy typ zakonu — zakon żebraczy. Charakteryzuje go krótkie oficjum, prostota obserwancji, nastawienie na apostolstwo Słowa. Ale mimo że dominikanie nie są mnichami, styl ich życia jest u swych podstaw monastyczny. Obserwancji monastycznych nie mogą wymieniać na obserwancję typu zgromadzeń nowoczesnych. Dostosowanie może i powinno być bardzo nowoczesne, równocześnie jednak nie może zgubić podstawowego rysu monastycznego.

Nie każdy dominikanin doświadcza jedności życia apostolskiego i kontemplacyjnego. Jeśli zakonnik jest młody — nie ma mowy o takim doświadczeniu. Pełne doświadczenie przychodzi często w szczytowej działalności apostolskiej — w momencie częstego wtedy kryzysu. Koniecznym jest, by przynajmniej część osób w każdej prowincji posiadała takie doświadczenie. Tylko w taki sposób odkryjemy na nowo zakon i uczynimy go swoim. Obecnie pod tym względem sytuacja w zakonie jest problematyczna. Wydaje się, jakby zakon odrywał się sam od siebie. Autor obawia się, by siła nowoczesnych prądów nie zmieniła oblicza zakonu. Dziś należy pracować w grupie, lecz do tego potrzebna jest identyfikacja z ideałem zakonu. Władza zakonna nie może stać się niewolnicą opinii wewnątrzzakonnej, lecz ma dbać o jej dojrze-

wanie, kierować nią stosownie do celu zakonu. W przejściowych czasach jak dzisiaj, potrzebne jest wykonywanie władzy, utrzymanie jasnej linii postępowania. Ustrój demokratyczny zakłada wielką odwagę kierownictwa — powiedział J. Kennedy.

WARUNKI ADAPTACJI

Formułę odnowy zakonu podał już sto lat temu Lacordaire w memoriale dotyczącym restauracji braci kaznodziejów we Francji, przedłożonym w r. 1852 Komisji Reformy. Pisze on: „Odrzućcie umiar, posuńcie wszystko do ostateczności, przywiążcie się niewolniczo do litery, lub podepczcie ją brutalnie nogami; w jednym i drugim wypadku zniknie trudność i zasługa. To, co czyni prawodawca, a zwłaszcza reformator, to kombinacja szacunku i wyboru, miłości do starego i przyjęcia nowego". Słowa te przynoszą zaszczyt Lacordaire'owi, a dla zakonu również dzisiaj są drogowskazem.

Wszystko należy najpierw zrewidować w duchu Ewangelii, gdyż reguła, konstytucje, tradycje — są o tyle ważne, o ile wypływają z Ewangelii. Należy oczyścić i zdynamizować postawę tradycjonalistyczną i postępową, by dwie te siły złączyć w jedno. „Zasada przystosowania — pisze Walgrave — ma być uzupełniona zasadą oporu" (s. 89). Moralny autorytet pierwszych konstytucji jest wyjątkowo wielki. Mówić o nich lekko i ironicznie, oznacza zerwać duchową więź z założycielem. „Jeśli nie jesteśmy w duchowej łączności ze św. Dominikiem i pierwotnymi czasami — mówi autor — jeśli z drugiej strony nasze powinowactwo z czasami dzisiejszymi nie jest dostatecznie silne, na próżno będziemy radzić się historii. Będzie ona dla nas tylko arsenałem, z którego będziemy wydobywali słuszne i niesłuszne argumenty, by udowodnić tezy z góry założone" (s. 91).

Autor twierdzi, że wprawdzie wszystkie rodziny zakonne obowiązane są dostosowywać swoje zewnętrzne struktury do bieżących czasów, lecz nie wszystkie w jednakowym stopniu. Zgromadzenia nowoczesne bardziej tego potrzebują, niż zakony żebrzące, te zaś ostatnie więcej niż mnisi. „Dlatego — pisze Walgrave — nowa cywilizacja znajduje nasz konwent mniej naznaczony poprzednią epoką, której specyficzne właściwości chce przezwyciężyć. Na ogół mówiąc — sposób życia zakonów o bazie kontemplacyjnej, mimo zewnętrznych pozorów — mniej szybko przemija, gdyż ma w sobie coś ponadczasowego" (s. 92).

Wobec współczesnych prądów należy posługiwać się refleksją i dystansem. Najważniejsze wartości dzisiejsze — to dowartościowanie stosunków międzyosobowych i znaczenia grupy. Nimi bogaci się posłuszeństwo zakonne. Dziś uważa się, że usługa oddana

wspólnocie jest usługą oddaną braciom, a dopiero na drugim miejscu jest objawem posłuszeństwa przełożonemu. W tym duchu należy na nowo przemyśleć sprawowanie Eucharystii, brać bardziej pod uwagę pracę w zespołach, w prawnym ujmowaniu konstytucji, poczynić modyfikacje odmładzające klimat, odmłodzić starą instytucję „kapituły win", znieść niefunkcjonalne przywileje, przemyśleć statut braci laików.

W tej atmosferze miłość braterska oblecze w zakonie postać bardziej ludzką, Ojciec Niebieski będzie bardziej bliski, apostolstwo pokorniejsze i bardziej przejrzyste. Zaniknie dominikańska zimna pasja prawdy, szukająca zbawienia ludzi przy pomocy zbyt abstrakcyjnej logiki. Przestaniemy utożsamiać siebie z transcendencją Boga, ulegać egocentryzmowi w dążeniu do świętości, oraz duchowi panowania. Zakon tak długo istniejący miał prawo do błędów, pod warunkiem że je teraz uzna. „Angażując się — pisze autor — całkiem wyraźnie po stronie bardziej konkretnej miłości braterskiej, zdobędziemy łagodną, cierpliwą i pokorną niewzruszoność, zawsze gotową do dialogu, by znaleźć sposób uobecnienia prawdy objawionej. Nasze ukryte światło będzie rozlewać wszędzie tylko światło Ewangelii. Nasza gorliwość wiary będzie czerpać natchnienie z miłosierdzia bez granic" (s. 98).

W sprawie posłuszeństwa zakonnego, tak przełożeni jak wszyscy bracia mają dążyć do pełnej dojrzałości i pozbycia się postawy infantylnej. W zakonie dominikańskim przejawiało się wybitne poszanowanie osoby ludzkiej, którego tradycja wywodzi się od św. Dominika. W układaniu konstytucji szanował on punkt widzenia braci, nigdy ich woli nie gwałcił. Duch zbytniego indywidualizmu znajdzie przeciwwagę w dyskusjach grupowych, zwiększeniu rangi i kompetencji urzędów niższych, pracy zespołowej. Wzmocni to ducha inicjatywy i zmysł odpowiedzialności. Dowartościowanie osobistej odpowiedzialności uczyni zależność zakonną bardziej giętką, pozbawi formalizmu, zmniejszy liczbę drobiazgowych pozwoleń, będą one jednak zawsze potrzebne z racji ślubu posłuszeństwa i ubóstwa.

Dzisiejszy funkcjonalizm zrodził się z potrzeb dostosowania życia do techniki. Pojawił się on również w dziedzinie religijnej i zakonnej. Otóż styl dzisiejszy jest wstrzemięźliwy, aerodynamiczny, wyklucza barokową kwiecistość. Funkcjonalizm może pomóc w odkryciu życia wewnętrznego, nie toleruje bowiem sentymentalizmu, sztuczności, subiektywizmu. Pozwala spotkać Boga w sposób egzystencjalny, odróżnić stany obiektywne od subiektywno-emocjonalnych. Funkcjonalizm przeciwstawia się legalizmowi, który wysusza życie wspólnoty. Ułatwia postawę kontemplacyjną. Funkcjonalizm

jednak niesie również niebezpieczeństwa. Można wpaść w pokusę upraszczania wszystkiego do ostateczności, odrzucić symbole, które w Liturgii mają wielkie znaczenie. Tymczasem kontemplacja potrzebuje oparcia o symbole. Rytmu psalmów, gestów — nie możemy dostosować do nerwowego stylu epoki. Funkcjonalność techniczna i funkcjonalność religijna nie zawsze się pokrywają. Funkcjonalizm dominikański powinien być dość bogaty, ponieważ taką duchowość posiadał Dominik. Powtarzanie tekstów w Liturgii jest potrzebą ducha dawno odkrytą; żywi ono postawę kontemplacyjną. Zbytnie upraszczanie Liturgii pozbawia zakonników pokarmu kontemplacyjnego. Protestanci z całym przekonaniem szukają dziś postawy kontemplacyjnej, milczenia, medytacji, gestów, modlitwy zbiorowej, śpiewu gregoriańskiego — czego my chcemy się pozbyć.

ŹRODŁA KONTEMPLACJI

Należy odróżnić postawę kontemplacyjną od kontemplacji. Postawa kontemplacyjna jest to habitualna dyspozycja psychiczna do otwarcia się na łaskę kontemplacji, gdy nadarzy się sposobność. Jest to uwrażliwienie człowieka, który otwiera się na Boga przy najbliższej sposobności. Kontemplacja zaś jest zaktualizowaniem tej gotowości, aktualnym spojrzeniem człowieka wypoczywającego w Panu i w rzeczach Jego, pod wpływem Wiary ożywionej Miłością i darami Ducha Świętego. Kontemplację należy oczyścić z przesadnej aury intelektualizmu, którą została otoczona pod wpływem filozofii greckiej. Kierunek egzystencjalny może tu oddać wielkie usługi, z racji swego dynamizmu i nastawienia na słuchanie. Kontemplacja w takim ujęciu to „spotkanie z Kimś" — „słuchanie Kogoś" — „odpowiedź Komuś" — „troskanie się o Kogoś" — „współpraca z Nim". W takim ujęciu znika z kontemplacji sentymentalizm, estetyzm, zastój. Płynie ona wtedy z Miłości i do Miłości prowadzi. Jest z istoty swej zaangażowana, solidaryzująca się, twórcza. Chrześcijaństwo zna tylko taką kontemplację. Prawdziwy kontemplatyk nie wpada w kwietyzm. Wewnątrz jest głęboko aktywny, stale nasłuchujący, stale gotowy do czynu wymaganego przez Tego, z którym stale przebywa. Liczy się z rzeczywistością, nie posługuje się gwałtem, korzysta z ascezy, która mu jest konieczna.

Przeciwieństwem kontemplatyka jest działacz. Troszczy się on głównie o to, by coś zrealizować. Kontemplatyk również działa i dużo więcej niż człowiek czynu, lecz pośrednio poprzez Boga. Działacz jest psychologicznie opanowany troską o zrealizowanie czegoś a nie Kogoś. Nie pozostaje on w osobistym dialogu. Słowa jego i gesty nie są autentyczne, lecz jakby dodane, doczepione przez

tzw. „intencję". Nie płyną z głębi, lecz są pobożnym dodatkiem dającym się podsumować pod rubrykę — „wzbudzanie intencji". Do postawy kontemplacyjnej potrzebne jest wewnętrzne milczenie, uwaga na Najświętszą Obecność. Potrzebne jest również milczenie zewnętrzne, zwłaszcza w zakonach. I dlatego prawo dominikańskie nazywa milczenie konwenckie — „najświętszym prawem". Milczenie to ma być otwarte na głos Boga, ludzi i rzeczy. Jeśli milczenie zakonne przyjęte jest bez przekonania, narzucone — staje się milczeniem pustym, zamkniętym.

Kontemplatyk ma być wreszcie stale gotowy nie tylko do dialogu z Bogiem, lecz i z ludźmi. Jeśli duszpasterz zdolny jest tylko do monologu i instynktownie broni się przed dialogiem, nie jest kontemplatykiem. Potrzebna jest głęboka przemiana osoby — *metanoia* — którą osiąga się również przy pomocy pewnej techniki. Metoda, forma, określona postawa na modlitwie — to rzeczy dawno odkryte. Należy jednak pamiętać, że kontemplacja rodzi się raczej z cierpienia i modlitwy, niż z warunków zewnętrznych. Życie głębokiej Wiary jest zwyczajną metą, ku której Duch Święty kieruje uległych Sobie. Do doskonałej Miłości wszyscy są powołani, lecz spotyka się ją rzadko.

Około r. 1930 postawiony został problem chrześcijańskiego humanizmu. Trzeba było pogodzić chrystianizm z wiecznymi dążeniami człowieka, przemyśleć na nowo Wiarę i konkret życia chrześcijańskiego, zasymilować prądy socjalizacji, przyjąć ideę powszechnej ewolucji w perspektywie historycznej i kosmicznej, wypracować własną myśl egzystencjalną. Tendencje te powodują obecnie głęboki kryzys życia kontemplacyjnego, ale równocześnie pomagają do znalezienia go. Zauważono, że orientacja religijna przechodziła obok wartości ludzkich i ziemskich, nie kusząc się o ich zintegrowanie i nie uznając ich względnej autonomii. „Wszędzie — pisze autor — odczuwano tęsknotę za typem chrześcijanina dojrzałego, wiążącego harmonijnie wartości ducha i ciała, podchodzącego z zaufaniem do życia, oddanego ziemskiemu zawodowi jako świętej powinności" (s. 132).

Katolicyzm poszedł więc w kierunku tego humanizmu. W Kościele i zakonach zaczęto urządzać generalne porządki, usunięto wiele zniekształceń wynikłych z egocentrycznego przewrażliwienia. Wartości ludzkie zaczęły być bardziej szanowane. Lecz do ich całkowitego zintegrowania potrzebny jest czas. Humanizm jednak przyniósł ze sobą również niebezpieczeństwo przeakcentowania na niekorzyść czynnika nadprzyrodzonego. Rozbudowuje on niepomiernie stosunki między człowiekiem a człowiekiem, bez odpowiedniego rozbudowania stosunków między człowiekiem a Bogiem.

Wymiar poziomy — horyzontalizm, ma przewagę nad wymiarem pionowym — wertykalnym. Horyzontalizm jest ważnym odkryciem naszych czasów, lecz człowiek dzisiejszy zachłysnął się nim, traktując go jako lekarstwo na wszystkie bolączki. Oddziałuje to również na zakon, co utrudnia przyjęcie postawy ascetycznej. Potrzebę opanowania siebie, pracę intelektualną, pracę w grupie — wszystko to przyjmuje się dzisiaj. Lecz na zakonne skupienie, umartwienie patrzy się dzisiaj nieufnie. A jednak zhumanizowana asceza jest i dzisiaj potrzebna.

Jeszcze inne niebezpieczeństwo grozi dzisiaj Kościołowi i zakonowi — osłabienie świadomości eschatologicznej. Dziś wprawdzie mówi się o tym wiele, lecz w życiu odgrywa to małą rolę. A jednak Kościół i świat są kierowane ku odrodzeniu eschatologicznemu. Głoszenie tej prawdy jest głównym zadaniem zakonów. Bez orientacji eschatologicznej kontemplacja jest niemożliwa. Stan pielgrzymowania, duch oderwania, ofiary — są istotną częścią życia. Należy podkreślać względną autonomię wartości ziemskich, lecz równocześnie absolutyzm wartości eschatologicznych. Zakon w swej historii nie przesadzał tu ani w jednym ani w drugim kierunku, a zawdzięczał to Tomaszowi z Akwinu. Jest jednak wiele do ustawienia na nowo. Należy na nowo przemyśleć takie pojęcia jak „świat" — „ucieczka od świata" — „pogarda świata" i in. Również w tradycyjnych metodach ascetycznych są elementy podlegające dyskusji.

Pobożność ostatnich czasów cechowała się wiernością wielkiej ilości praktyk. Było to w pewnym sensie zmaterializowaniem ducha. Zamiast iść w głąb szło się w szerz, pomnażało praktyki, walcząc równocześnie z brakiem czasu. Wielka liczba oddanych Bogu nie wiedziała, co znaczy być pochłoniętym przez Boga. Stan ten był zarezerwowany dla wybranych. Panował prymat świadomości czynnej, realizatorskiej; a przecież świadomość człowieka jest z natury chłonąca, biorąca. „Jeśli świadomość — pisze Walgrave — jest zbyt aktywna, ten rdzenny moment odgrywa bardzo słabą rolę w spontanicznej wrażliwości" (s. 140). Czyny nasze stają się zbyt niezależne, nie powiązane dostatecznie z głębią, uwaga rozproszona na ułamkowe przedmioty, afekty duszy płytkie, przemieniające się w sentymentalizm, w oratorskie namaszczenie. Człowiek jest wtedy podobny do kiepskiego aktora. Prymat aktywizmu uczynił Zachód mało dostępnym dla życia kontemplacyjnego.

Jest w świecie prąd ku kontemplacji. Świadczy o tym częste nawracanie do biblijnego pojęcia *ebed Jahwe*. Znamienne są studia M. Bubera nad religijnością Chasydów, których charakte-

ryzowała kontemplacja dialogalna, postawa łagodna i pokorna, przyjmowanie każdego człowieka, rzeczy, wydarzenia — jako słowa skierowanego od Boga. Dialog wyrzeczenia, modlitwy kontemplacyjnej, świadectwa i miłości — ofiarowany ludziom przez rodzinę K. de Foucauld. Podobnie ma się sprawa z ruchem „Focolari" we Włoszech, który postawił sobie w programie przyjęcie człowieka takiego, jakim on jest. To znamię przyjmowania odróżnia dzisiejszych działaczy katolickich od duchowości wczorajszej Akcji Katolickiej, duchowości „walki" i „zdobyczy". Wspomnieć należy też o postaci pastora Bonhöffera, który pozostał wierny medytacji — przedłużonemu spotkaniu z Bogiem. Nie można pominąć Dag Hammarskjölda oraz oczywiście Papieża Jana.

Klauzura jest to stara i wypróbowana instytucja monastyczna, ważna dla rozwoju kontemplacji. Dominikańska klauzura jest nastawiona na apostolstwo. Dominikanin jest po to w konwencie, by z niego wychodzić. Nic bardziej normalnego dla nas, jak być w drodze. W zakonie nie istnieje kwestia zredukowania do minimum nieobecności, lecz ustalenie minimum obecności. Bracia żyją w dwóch wymiarach. Na poziomie konwentu wyraża się to klauzurą. Nie może ona oznaczać odcięcia od świata, jak to w dużej mierze oznaczał program restauracji zakonu w XIX w. Słuchano wtedy świata — nie rozumiejąc go, mówiono do świata — nie będąc rozumianym. Postawa ta jest absurdalna. Jak milczenie tak i klauzura muszą być otwarte. Do świata nie można zbliżyć się w sposób powierzchowny. Zakonnicy powinni umieć w nim żyć i równocześnie umieć patrzeć na świat z dystansu. Do tego potrzebna jest klauzura i powrót do niej. Trzeba umiejętnie przejść próbę samotności, która rodzi pokój i nadzieję. Kto zdołał dobrze przeżyć wszystkie fazy samotności, zaludnić ją światłem Wiary, potrafi zrozumieć ludzką samotność i skutecznie jej pomóc. Osłabienie struktur milczenia i klauzury jest jakąś zdradą wobec świata, który oczekuje od nas lekarstwa na swoją samotność.

POSŁUGA SŁOWA

Jak pogodzić apostolstwo z kontemplacją? Usiłuje dziś na to stare pytanie odpowiedzieć tzw. „duchowość czynu". Wyrosła ona z Biblii i z troski zaangażowania w strukturę świata. Ks. Michonneau twierdzi, że aktywność apostolska jest „autentycznym pokarmem modlitewnym", że za wiele mówiło się, jakoby akcja stwarzała niebezpieczeństwo dla życia duchowego i wynikła stąd duchowość „odizolowana". Tymczasem apostolat sam z siebie jest środkiem uświęcenia, kontemplacja powinna być ułatwiona przez kontakt z ludźmi, istnieje stała korelacja między życiem kontem-

placyjnym a czynnym. Duchowość czynu jest więc duchowością globalną, opartą na jednym ruchu — Miłości.

Duchowość czynu jest na pewno jakimś postępem w życiu duchowym. Łączy ona to, co z natury jest złączone i co zostało oddzielone w sposób zbyt sztuczny. Miłość jest jedna w Chrystusie i braciach. Duchowość czynu rozładowuje wewnętrzny konflikt apostoła, który dotąd szybko chciał skończyć z bliźnim, by wrócić do Pana. Duchowość ta sprzyja psychologicznej jedności modlitwy, studium i apostolstwa, usuwając niebezpieczeństwo luźnego stawiania tych elementów obok siebie. Duchowość ta odświeża klimat w Kościele. Kapłani, zakonnicy, świeccy — znajdują podstawę jedności w Kościele. Poszerza się pojęcie życia wewnętrznego, życia zakonnego, życia apostolskiego, kontemplacji. Rzuca to nowe światło na organiczną jedność różnych sposobów życia w Kościele. Znaleziono jedność organiczną w zbliżeniu do Boga i świata, jedność wewnętrzną zakonności i apostolstwa. Stało się to przez dowartościowanie cech ziemskich. Chrześcijanin to nie człowiek realizujący najpierw swój plan, lecz słuchający wołania Boga w Historii zbawienia. Modlitwa i czyn to dwa naczynia połączone.

Duchowość czynu jest czymś nowym, lecz nie jest całkowicie nowym. Jest rozwinięciem dawnej doktryny duchowości. Byłoby błędem odrywać ją od jej pnia. Kto by tak czynił, mógłby popaść w pewne niebezpieczeństwa, które tu i tam się sygnalizuje. Jeśli za bardzo damy się pochłonąć pracą dla człowieka, możemy powoli zapomnieć o Panu, a tym samym wysuszymy źródło miłości wobec bliźnich. Sam Pan przebywał na osobności, kazał chować się na modlitwę do komory, pochwalił Marię przed Martą. Od duchowości czynu można wiele się nauczyć, lecz również przedstawiciele jej winni nie zapominać tego, co tradycja nieprzerwanie podawała — konieczności rezerwowania osobnego czasu na modlitwę w ścisłym znaczeniu. I jakkolwiek świadectwo obecności jest cennym nabytkiem w Kościele w ostatnich czasach, to jednak duchowość czynu objawia niekiedy tendencję do niedoceniania świadectwa słowa, co jest niedopuszczalne.

Nie można stawiać pytania, które z dzieł apostolskich są specjalnie dominikańskie. Zakon nie wyklucza żadnych. Chodzi tylko o właściwy punkt widzenia, zespołowy sposób wykonywania pracy. Zakon zrodził się z potrzeb Kościoła XIII w., gdy potrzebny był zespół służący słowem i przykładem, gdy brakowało ekip kaznodziejskich. Zakon wtedy stanął do dyspozycji Kościoła. Konieczność obrony wiary stała się okazją powstania zakonu. Bardzo szybko zadanie zostało poszerzone. Funkcja brata kaznodziei pojmowana była szeroko. Można powiedzieć, że pierwszą myślą Do-

minika było zbawienie niewierzących. W r. 1217 chciał udać się do Prus i innych krajów Północy, do Saracenów, do Żydów. Specjalnością zakonu jest zespołowo prowadzony dialog ewangeliczno-teologiczny, apostolat myśli teologicznej. Dominik widział, że kryzys myśli prowadzi do kryzysu Wiary. Niedługo ukazał się Tomasz — drugi „założyciel" zakonu, ojciec apostolstwa myśli teologicznej.

Walgrave podaje cztery znamiona apostolatu dominikańskiego: miłość Pierwszej Prawdy, dialog z szukającymi, obecność kontemplacyjna, apostolstwo ruchomych zespołów. Miłość Pierwszej Prawdy jest duszą duchowości dominikańskiej. Katarzyna ze Sieny nazywa Rajmunda z Kapui „wiernym oblubieńcem Prawdy". Duchowość dominikańska jest szczególnie skierowana na Syna Bożego, który jest Prawdą substancjalną. W apostolstwie zakon przyjmuje zadanie Słowa, wierne przekazywanie posłania Bożego (*Dialog* 158). Dominikanin chętnie wybiera taką posługę Słowa, w której odbywa się konfrontacja Prawdy Bożej z prawdą ludzką. Jest stale uważny na sposób rodzenia się prawdy w umyśle ludzkim. Miłość Prawdy nie może się wyrodzić w pragnienie poznania dla samego poznania. Ma ona wyrażać się w rozdawaniu Prawdy, przekazanej przez Ojca. Zakon winien bronić się przed duchem przywłaszczenia sobie Prawdy i panowania nad innymi. Ma być tylko zwierciadłem Prawdy. W przeciwnym razie będzie przeżuwał tylko własne myśli, nie dochodząc do bezpośredniego spotkania z Panem i ludźmi. Miłość Prawdy z istoty swej jest nastawiona na dialog, jest oczekiwaniem na duchowy kontakt z ludźmi, na dalsze objawienie Prawdy.

Dialog z szukającymi, to nieustanne poszukiwanie i odnajdywanie nigdy do końca nie zbadanych powiązań Wiary z rozumem w stale zmieniających się warunkach Historii. Ludzie chcą rozumieć, w jaki sposób wiara przenika życie, jak wiąże się z doświadczeniem ziemskich rzeczywistości. Należy więc podjąć dialog z przeżywającymi trudności wiary, z niewierzącymi, szukać powiązania techniki i kultury z wiarą, starać się o pogłębienie wiary u wierzących, szukać nowych metod pastoralnych odnośnie inteligencji. Nieodłącznym warunkiem dialogu jest uszanowanie człowieka i tolerancja.

Obecność kontemplacyjna zakonu w Kościele i świecie. Świat Wiary ożywiony darami Ducha Świętego winien być dla dominikanina naturalnym mieszkaniem. O. Loew nalega, by Wiarę można było w jakiś sposób odczytać nawet z postawy, rysów twarzy, gestów. Obecność Ducha Świętego daje apostołowi autentyczną afektywność tak wobec Boga jak i ludzi, pełnię osobowości, pozwala

obracać się w świecie techniki unikając jego niepokoju i atmosfery naprężenia.

Ruchliwość apostolska przy pomocy ruchomych ekip. Honoriusz III łączył tę ruchliwość dominikańską z ubóstwem: — „żeby przebiec pole świata z większą swobodą ruchów, odrzucili ciężar bogactw świata". Dominikanin ma być obecny w konwencie i świecie. Przychodzi mu z pomocą oryginalnie pomyślana dominikańska dyspensa, pojęta nie jako wyłom wobec prawa, lecz jako pomoc do zachowania go. Zakon zabrania kaznodziejom i studentom zajmować się zarządem konwentu. Pierwsze kościoły braci były małe, służyły jedynie potrzebom wspólnoty. Stan ten trwał do r. 1240, kiedy powstały spory z klerem diecezjalnym. Apostolat dominikański był wykonywany przede wszystkim na zewnątrz, w konfrontacji z myślą i aspiracjami epoki. Stąd w planach zakonu nigdy nie leżało administrowanie parafiami. Tylko wyjątkowe okoliczności mogą skłonić zakon do przyjęcia parafii. Konwent ma zawsze dysponować ekipami kaznodziejów, gotowymi udać się w każdej chwili w zagrożone miejsce.

Jednym z właściwych nam środków działania jest kościół konwentualny, położony w sercu miasta, dysponujący większą liczbą spowiedników i doradców duchownych. Należy jednak wzmóc naszą ruchliwość apostolską, nawet kosztem lokalnej posługi, gdyż potrzeby i możliwości apostolskie są niezliczone. Poszukiwanie Prawdy w środowiskach chrześcijańskich, zdechrystianizowanych, niewierzących, asystencja duchowa i doktrynalna wobec pracowników naukowych, technicznych, inteligencji, mas robotniczych, niepraktykujących. Wśród tych potrzeb i możliwości trzeba umieć wybierać. Apostolat nasz i teologię należy pogłębić, by rozkwit zakonu nie był podobny do ostatnich blasków jesiennych. Ważny jest nie tyle zasięg, ile model myśli i postawa. Zakon musi uważać, by z lekkiej jazdy nie przemienił się w hoplitów.

Gonitwa za zyskiem szkodzi zakonowi w szczególny sposób. Powagę zakonu należy utrzymywać, lecz pojęcie prestiżu jest pojęciem świeckim. Pracujemy dla Boga i ludzi, a chwała i upokorzenia będą nam przydane. Unikać mamy także starań o prestiż kolektywny. „Dla nas dominikanów — pisze Walgrave — którzy nigdy nie możemy uchylić się od pewnego rodzaju arystokratyzmu pastoralnego, a to z samej racji naszego powołania, zadania skromne stanowią dobrą przeciwwagę" (s. 293). Szukanie zadań dlatego, że stawiają nas na widoku, osłabia kontemplacyjnego ducha zakonu, zaś „pokora tak kolektywna jak indywidualna jest konieczną glebą, w której rośnie życie modlitwy i żar apostolski" (s. 283).

RECHRYSTIANIZACJA INTELEKTU

Powołaniem zakonu jest rechrystianizacja intelektu. Od wielu lat sytuacja w dziedzinie intelektualnej jest w zakonie napięta. Niedocenianie teologii spekulatywnej jest faktem. Niektóre prowincje posiadają pewną liczbę wybitnych teologów, którzy usiłują odnowić tę teologię. Jednak brak zaufania do teologii spekulatywnej jest szeroko rozpowszechniony, wiele ośrodków teologicznych zakonu jest zdezorientowanych. Cenną tendencją dzisiejszych czasów jest powrót do źródeł, lecz ubocznym jego skutkiem jest brak zaufania do teologii spekulatywnej.

Powody takiego stanu są różne. Pismo św. jest czymś więcej, niż głównym źródłem teologii spekulatywnej — jest jej duszą. Głównym zadaniem teologii dogmatycznej powinno być słuchanie wielkich tematów biblijnych. Fakty te interesują nas w pierwszym rzędzie jako owoc życia Kościoła, nie zaś jako miejsce w systemie. Myśl teologiczna jest Słowem Bożym zrozumianym przez chrześcijaństwo w określonych sytuacjach historycznych. Nasza epoka z kolei odkrywa nowe skarby Objawienia. Z tej przyczyny myśl ta podlega stałemu rozwojowi. Pierwszą troską teologii musi być dialog z epoką.

Tymczasem teologia spekulatywna błąkała się często w formalistycznych spekulacjach, zaniedbując podejście egzystencjalne. Pismo św. i Tradycja zaczęły być dla niej miejscem, skąd czerpała argumenty, nie były natomiast jej duszą. Układ tradycyjnych tematów był zbyt sztywny. Perspektywa programu studiów była raz na zawsze ustalona. Panował system, poza który nie należało się wychylać.

Ostatni Sobór opowiedział się za unowocześnieniem teologii, równocześnie uznając prawa teologii spekulatywnej. Tradycyjną myśl teologiczną należy zintegrować z nowymi tendencjami. Nowe prądy były w pewnej mierze reakcją na przesadne pojmowanie czynnika rozumowego w teologii spekulatywnej ostatnich wieków. „Dla zakonu — pisze Walgrave — którego doktrynalna tradycja idzie prawie wyłącznie po linii scholastycznej, jest rzeczą bardzo ważną sprecyzowanie swojej postawy odnośnie tego punktu" (s. 303).

Jednym z problemów jest ustalenie stosunków teologii spekulatywnej do Wiary. Niektórzy obawiają się pewnego „zanieczyszczenia" ludzkim czynnikiem tego co Boskie. Patrzą nieufnie na teologię spekulatywną, prawo kanoniczne, nawet liturgię. Jest rzeczą pewną że pojmowanie Wiary może być zanieczyszczone ludzkim pojmowaniem, nie wolno jednak posuwać obaw zbyt daleko. Próby przeniknięcia Objawienia rozumem i tworzenia syn-

tezy teologicznej nie sprzeciwiają się duchowi Ewangelii. Rozum nie przeniknie tajemnicy Objawienia od wewnątrz, lecz może osiągnąć „pewnego rodzaju rozumienie tajemnic" — jak uczy I Sobór Watykański. Nie należy utożsamiać używania rozumu z jego nadużywaniem. Potrzebne jest oczyszczenie rozumowego podejścia do Wiary, nie jego zaniechanie. Albo będziemy kontrolować pojęcia filozoficzne przez wierzący rozum, albo niekontrolowane idee zaprowadzą nas na manowce. Myśl katolicka zaczęła się dziś wahać w niepokojący sposób, ponieważ teologia spekulatywna utraciła w pewnej mierze autorytet.

Wiara musi przejść proces „wcielenia". Nie należy przeceniać spekulacji, gdyż ryzykujemy odcięcie Wiary od źródeł. Nie można jednak nie doceniać spekulacji, gdyż odcięłoby to Wiarę od świata materialnego. Życie chrześcijańskie podlega prawu „wcielenia" — przenika rozum, wolę, serce, ciało. Spekulacja i rozumowanie będą zawsze potrzebne do pełnego wcielenia myśli wierzącego. To samo trzeba powiedzieć o potrzebie syntezy, która jest naturalną skłonnością rozumu. Chrześcijańskie rozumienie świata kończy się zawsze syntezą Wiary. Musi ona jednak być otwarta. Obecnie — z powodu nadużyć — utraciliśmy w niemałej mierze szacunek do syntezy. Smak syntezy szybko jednak powróci. Rozum obudzony — dysponując pojęciami i sądami — z konieczności będzie dążył do syntezy, oraz będzie szukał organicznego powiązania wszystkich systemów.

Zasługą zakonu w XIII w. było opowiedzenie się za metodologicznym powiązaniem rozumu z Wiarą. W czasach, gdy myśl grecka przeżywała swój renesans na Zachodzie — był to znak otwarcia. Tomasz połączył organicznie źródła chrześcijańskie z myślą scholastyczną. Była to bardzo żywotna symbioza. Znał doskonale Biblię i Ojców — co było wówczas rzeczą zwyczajną. Pod tym względem zachował ciągłość z tradycją. Od XIV w. związek organiczny z Biblią i Ojcami słabnie. Konsekwencje były zgubne. Metoda scholastyczna zaczęła przeżywać kryzys alienacji, zatracała swoją funkcjonalność religijną. Liczne komentarze *Summy* i podręczniki zawierały wiedzę abstrakcyjną i formalną. Przeciw temu stanowi następuje powoli reakcja. Mnożą się studia biblijne i wydania Ojców. Ukazują się dawne, zapomniane nazwy: zbawienie, lud Boży, pielgrzymowanie, powołanie, słuchanie itp. Te dynamiczne pojęcia przemawiają żywo. Wrażliwość na konkret łączy się z pojęciem Historii świętej. Oczekuje się nowej syntezy. Nie rozwiąże się tego przez postawienie — obok teologii spekulatywnej — dobrych traktatów teologii pozytywnej. Nie wystarczą adnotacje i dobre introdukcje. Potrzebna jest nowa synteza — wzajemne przenikanie się źródeł świętych i myśli ludzkiej.

Jaki jest stosunek teologii spekulatywnej do kontemplacji? Teologia jest to życie Wiary ujęte w kategoriach umysłowych. Tak w kontemplacji jak w teologii — człowiek chce pochwycić Miłość Bożą obecną w Biblii, Tradycji, aktualnej sytuacji Kościoła — w sposób metodyczny, przy pomocy techniki właściwej dla każdej dziedziny. Wiedza teologalna staje się również wiedzą teologiczną. Głęboka orientacja teologiczna uwarunkowana jest autentycznym życiem modlitwy. Obecna odnowa teologiczna nie jest dostatecznie kontemplacyjna. Powrót do kontemplacji jest bardzo ważny dla teologów. Dla dominikanów jest to kwestia życia lub śmierci. Zakon nie zrealizuje swego zadania w Kościele, jeśli oderwie się od źródeł kontemplacyjnych.

Wiedza dzisiejsza wyzwala nas od naiwnego patrzenia na problem pewności. Cywilizacja antropocentryczna oraz relatywizm — powodują utratę zmysłu religijnego. Nasz sposób widzenia i sądzenia jest uwarunkowany mnóstwem faktów biologicznych, psychologicznych, socjologicznych. To uniemożliwia — według dzisiejszych naukowców — uzyskanie absolutnej pewności. Wierni, widząc istnienie różnych religii, pojęć filozoficznych i moralnych, zaczynają wątpić, czy można osiągnąć prawdę. Perspektywy ewolucjonizmu powiększają sceptycyzm intelektualistów. Sądzą oni, że całkowite wyjaśnienie rzeczywistości da się wytłumaczyć tylko organicznym rozwojem natury. Cała rzeka danych pozytywnych i relatywnych zatapia umysł ludzki. Informacje mają charakter wyłącznie relatywny, nie są uzupełnione wymiarami metafizycznymi. W dziedzinie metafizycznej i religijnej jesteśmy świadkami regularnego burzenia naiwnej pewności — bez zastępowania jej pewnością zdobytą w sposób bardziej krytyczny. Sytuacja ta paraliżuje religijny rozwój inteligencji i młodzieży. Wynikiem tego jest utrata Wiary.

Teologia biblijna daje realną syntezę Wiary. Język jej i struktura odpowiadają wrażliwości epoki. Pomaga to do rozbudzenia podstawowych intuicji: transcendencji, wolności, odpowiedzialności. Teologia biblijna jednak nie jest w stanie odpowiedzieć na wszystkie trudności. Nie może w racjonalny sposób wyjaśnić stosunku chrześcijaństwa do świata. Potrzebna jest myśl filozoficzna, pojęcia, terminy — oddane na usługi nadprzyrodzoności. Ludzie niekiedy nie decydują się na ostateczny krok, ponieważ na poziomie myśli odczuwają pewną niezgodność. Tylko teologia spekulatywna może temu zaradzić. Ona to w konkrecie — warunkuje niekiedy wcielenie Łaski. Najbardziej potrzebną jest dziś synteza nauk antropologicznych. Walgrave jest zdania, że odnowa chrześcijańskiej antropologii warunkuje częściowo odnowę zakonu (s. 321, nota 1).

NOWOCZESNE KONSTYTUCJE

Reforma zakonu w XIX w. dała braciom kaznodziejom w r. 1872 nową wersję starych konstytucji. Z ogromnym pietyzmem podano tekst konstytucji z r. 1241, opatrując go niezliczonymi wyjaśnieniami narosłymi w ciągu sześciu wieków. Pietyzm wobec tradycji posuwał się do tego stopnia, że umieszczano teksty oryginału, zaś w odnośnikach zaznaczano, że punkty te już dawno nie obowiązują. Konfrontacji z rzeczywistością XIX w., z ruchami wolnościowymi i społecznymi trudno się tam dopatrzeć. Kościół i zakon znajdowały się wtedy w defensywie.

Siła jednak przemian oddziaływała na Kościół i zakon. Kościół stworzył wreszcie dla siebie dawno oczekiwany kodeks prawa kanonicznego (1917). Wpłynęło to dobroczynnie również na zakony, które miały obowiązek dostosowania swego prawodawstwa do kodeksu. W zakonie dominikańskim proces dostosowania rozpoczął się w r. 1924, zakończył się zaś w r. 1932 — kiedy to bracia kaznodzieje otrzymali po raz pierwszy w historii nowe konstytucje. Był to ogromny krok naprzód — uwolnienie się od litery pierwotnego tekstu, z zachowaniem jednak ducha. Siłą rzeczy była to już świadoma konfrontacja z XX w., chociaż jeszcze nieśmiała.

Rok 1969 stanowi dla zakonu Dominika przełomową datę. Konstytucje, które zakon otrzymał w tym roku, są tradycyjno-nowoczesne. Zakon niczego nie stracił ze swej czcigodnej tradycji, a równocześnie znalazł odwagę i wielkoduszność do unowocześnienia się. Pękły wreszcie okowy, które tak długo hamowały zakon w jego rozwoju. Zawdzięcza on to swoim synom, którzy w duchu proroczym dostrzegali kierunek rozwoju. Zawdzięcza przede wszystkim niezapomnianej pamięci Papieżowi Janowi, przez którego Duchowi Świętemu podobało się rzucić snop światła na życie Kościoła. Zawdzięcza to Soborowi, który jest dziełem Papieża Jana.

Już objętościowo egzemplarz nowych konstytucji przedstawia się korzystniej od poprzednich. Podczas gdy konstytucje z r. 1872 miały format wielkiej 8-ki, liczyły około 700 stron i zawierały 1191 numerów, zaś konstytucje z 1932 miały formę ósemki, zawierały około 400 stron i 965 numerów, to obecne konstytucje mają format małej 8-ki, liczą około 300 stron druku i tylko 619 numerów. Świadczy to o długiej, żmudnej i dojrzałej pracy całego zakonu i kapituły generalnej, by braciom nie nakładać na ramiona niepotrzebnych ciężarów, by zachować wolność dzieci Bożych i ułatwić zachowanie dobrowolnie przyjętych zobowiązań.

Pierwsze wrażenie, jakiego się doświadcza, czytając nowe konstytucje, to wielka odpowiedzialność za każde słowo, głębokie

powiązanie zdań, wykorzystanie Ewangelii, historii zakonu, tekstów soborowych, teologii, doświadczenia zakonu i Kościoła. Wskutek tego tekst konstytucji upodabnia się do dekretów soborowych i ma w sobie coś z ich namaszczenia. Nosi w sobie znamię wysiłku nie kilku ludzi, lecz całego zakonu. Zakon naśladował w pracy swej Ojców Soboru, wskutek czego Duch Święty jest odczuwalny w tekście.

W tekście szczęśliwie ominięto akcenty nieufności do człowieka, skrupulatyzmu czy purytanizmu, które często w tego rodzaju tekstach można odnaleźć, np. odnośnie ślubu czystości, posłuszeństwa i in. Jest tu widoczny pozytywny i nakazany sobie wysiłek całego zakonu i kapituły, by braciom okazać zaufanie, uszanować wolność, nie zaniedbując zachęty do czujności. Jest to jakiś programowy i kierowany duch realnego optymizmu, tak szczęśliwie zapoczątkowany w Kościele przez Papieża Jana.

Co do życia zakonnego, podkreślono moment konsekracji zakonnej i życie wspólne. Zniesiono dyspensy z uczęszczania do chóru, ponieważ Kościół dziś podkreśla wspólnotowy charakter modlitwy liturgicznej, z drugiej zaś strony czas na tę modlitwę został znacznie skrócony. Poleca się modlitwę prywatną, stosownie do najstarszej tradycji Zakonu. Podkreśla się moment apostolski i wspólnotowy naszych studiów. Wprowadza się na powrót dawną instytucję tzw. lektora konwentu, którego zadaniem będzie dbanie o rozwój studium w danym konwencie. Wprowadza się, jako rzecz nową, lektora prowincji, którego zadaniem będzie rozwijanie studium w całej prowincji. Posługiwanie Słowa ma dla dominikanów charakter powszechny: do wierzących, niewierzących, do środowiska uniwersyteckiego, do braci odłączonych, do robotników. Został wprowadzony nowy rozdział w konstytucjach, który będzie sprzyjał integracji całej wspólnoty w życiu, zarządzie, apostolacie, zwiększając poczucie odpowiedzialności. Jeśli chodzi o zarząd, trzymano się dwóch zasad: większego uczestnictwa braci, większej decentralizacji i autonomii prowincji. Przywileje przywiązane dawniej do pewnych urzędów, zostały zniesione. Bracia laicy mają głos czynny i mogą być wybrani do rad konwentualnych i prowincjalnych, oraz mogą być delegatami na kapituły prowincjalne. Administracja ekonomiczna została całkowicie unowocześniona.

Konstytucje nie są jeszcze całkiem doskonałe, lecz będą doskonalone w trybie normalnym, na kapitułach generalnych zwoływanych co trzy lata, pod okiem Kościoła i zakonu.

Emanuel Działa OP

PIERRE TEILHARD DE CHARDIN

MSZA NA OŁTARZU ŚWIATA*

I

Ofiarowanie

Na stepach Azji —
Bez chleba, wina i ołtarza —
Ponad symbole się wzniosę
Aż po czysty majestat Rzeczywistości.
I na ołtarzu Ziemi całej
— Ja, Twój kapłan —
W ofierze Ci złożę
Pracę i trud Świata.

*

Słońce tam blaskiem oświetla
Najdalszy skraj pierwszego wschodu.
Jeszcze raz,
Pod tą ruchomą zasłoną świateł
Żywa twarz Ziemi się budzi,
Drży
I rozpoczyna swój ciężki trud.
Tego nowego wysiłku plon oczekiwany
— Boże mój —
Na mej patenie położę;
Mój kielich napełnię
Sokiem wszystkich owoców,
Które dziś będą wyciśnięte.

*

Kielich mój i patena —
To głębie duszy szeroko otwartej

* Tłumaczenie niniejsze zostało dokonane na podstawie tekstu francuskiego, wydanego w *Hymne de l'univers* (Paris 1961, Éditions du Seuil). Układ graficzny tekstu polskiego pochodzi od tłumacza.

Na wszystkie siły,
Które w jednej chwili,
Ze wszystkich punktów Globu
Powstaną
I skupią się w Duchu.
— Niech zatem przyjdą do mnie:
Wspomnienie
I mistyczna obecność tych,
Których światło budzi na nowy dzień.
Widzę ich, Panie, każdego z osobna
I kocham wszystkich tych, których mi dałeś
Jako oparcie
I czar naturalny mej egzystencji.
I liczę jednego po drugim;
Członków tej innej,
A tak drogiej rodziny,
Która zwolna wokół mnie się gromadzi
Począwszy od elementów najbardziej odległych
A skończywszy na pokrewieństwie serca,
Badań naukowych i myśli.
Trochę niewyraźnie,
Ale bez wyjątku —
Wszystkich przywołuję:
Tych, co jak anonimowa gromada
Tworzą masę żyjących;
I tych, którzy —
Choć ich nie znam —
Otaczają mnie i wspomagają;
Tych, co przychodzą,
I tych, którzy odchodzą;
A przede wszystkim tych,
Co w prawdzie lub poprzez błąd,
W biurze,
W laboratorium,
I w fabryce
Wierzą w postęp Rzeczy
I namiętnie
Szukać dziś będą światła.

*

Ten tłum niespokojny,
Mętny lub wyraźny,
Którego niezmierzoność nas przeraża —
Ten Ocean ludzki,

Którego powolne i jednostajne falowanie
W sercach najbardziej wierzących
Budzi niepokój...
Chcę, by w tym momencie
Byt mój
Był echem tego głębokiego pomruku.
Wszystko, co w ciągu tego dnia
Wzróść ma
Lub zmniejszyć się w świecie;
Wszystko, co umrzeć ma dzisiaj,
Chcę, Panie, w sobie zebrać,
By Tobie oddać;
Oto materia mej ofiary,
Jedyna, której pragniesz!
Inne niegdyś składano ofiary w twej świątyni:
Pierwociny zbóż i kwiat zwierząt.
Ofiarą, której naprawdę oczekujesz,
Której codziennie potrzebujesz —
Dlaczego, nie wiemy —
By zaspokoić Twój głód,
By nasycić Twe pragnienie,
Jest wzrost Świata
Unoszonego powszechnym stawaniem się.

*

Przyjmij, Panie, tę Hostię,
Którą stworzenie całe
Pociągnięte Twoim urokiem
U świtu dnia Ci składa.
Ja wiem,
Ten chleb naszego trudu
Sam z siebie jest jeno
Rozkładem niezmiernym.
To wino naszego bólu,
Niestety,
Jest także tylko rozczynnikiem.
Lecz w głębie tej masy bezkształtnej —
Jestem tego pewien,
Bo czuję to —
Tchnąłeś nieodparte i uświęcające
Pragnienie,
Które sprawia,
Że krzyczymy wszyscy,
Od bezbożnika do wierzącego:

„Panie, zjednocz nas!”
Bo dałeś mi, Boże,
Z braku żaru duchowego
I wzniosłej Świętych czystości,
Nieodpartą sympatię do wszystkiego,
Co w ciemnej materii się rusza.
Bo bardziej — mimo wszystko —
Rozpoznaję w sobie syna Ziemi,
Niż Syna Nieba.
Dlatego w myślach mych
Obciążonych nadziejami
I nędzą mej matki
Wzbiję się tego ranka ku wyżynom;
I tam, silny kapłaństwem,
Które — jak wierzę — mi dałeś,
Nad wszystkim tym,
Co w Ciele ludzkim
Do życia szykuje się lub śmierci
Pod słońcem, które wschodzi,
Wezwę Ognia!

II

OGIEŃ NAD ŚWIATEM

Ogień —
Ta bytu zasada ...
Jesteśmy opanowani uporczywą iluzją,
Że on z głębin Ziemi wychodzi
I płomień jego rozpala się z wolna
Wzdłuż życia błyszczącego szlaku.
Dałeś mi, Panie, łaskę zrozumienia,
Że wizja ta fałszywa była
Że — by móc Cię zrozumieć —
Odwrócić ją muszę.
Na początku była moc
Rozumna, miłująca i czynna.
Na początku było Słowo
Zdolne ujarzmić i ugnieść jak ciasto
Wszelką Materię,
Która zrodzić się miała.
Na początku nie było zimna i ciemności;
Był Ogień.

Oto Prawda!
A więc wcale nie z naszej mocy
Wytryskało stopniowo światło,
Inne, odwieczne światło
Cierpliwie i niezawodnie
Ciemności nasze usuwa.
Bo my, stworzenia,
Sami z siebie
Ciemnością i Pustką jesteśmy.
Ty sam, mój Boże,
Jesteś podstawą i stałością
Wiecznego Środowiska;
Ty, co nie znasz,
Co czas i przestrzeń,
Z Ciebie Wszechświat nasz
Wynurza się i w Tobie dopełnia
Gubiąc granice,
Które tak wielkie się nam wydają.
Wszystko jest bytem
I wszędzie jest byt
Poza fragmentarycznością stworzeń
I opozycją atomów!

*

Duchu ognisty,
Ogniu odwieczny i osobowy,
Kresie realny jedności
Od idei panteisty piękniejszej
I bardziej upragnionej
Racz zstąpić jeszcze raz
Na kruchą warstwę nowej materii,
O którą świat dziś wzrośnie,
By tchnąć w nią duszę.

*

Ja wiem,
My nie możemy dyktować,
A tym bardziej uprzedzać
Twych czynów.
Cała inicjatywa do Ciebie należy
I Twoją jest rzeczą
Od mej modlitwy rozpocząć.

*

Słowo błyszczące,
Mocy gorejąca,
Ty, co wielość ugniatasz,
By życie w nią tchnąć,
Wyciągnij, proszę, nad nami
Twe ręce wszechmocne,
Twe ręce uprzedzające,
Twe ręce wszechobecne,
Które nie dotykają tu i ówdzie
(Jak to ludzka czyni ręka)
Lecz wnikając do głębi
W całość obecną i przeszłą Rzeczy
Dosięgają nas jednocześnie
Przez wszystko, co najrozleglejsze i co najgłębsze
W nas samych i wokół nas.

*

Niech niezwyciężone Twe ręce
Dla dzieła, którego dokonać zamierzasz,
Przygotują wysiłek ziemski,
Który Ci teraz przedstawiam
Cały w swym sercu gromadząc.
Przetwórz go, Panie
— Ten trud —
Wyprostuj i przerób aż po korzenie,
Ty, który wiesz,
Dlaczego niemożliwą jest rzeczą,
By stworzenie rodziło się inaczej
Niż na szczepie niekończącego się rozwoju.

*

A teraz
Przez usta moje,
Wypowiedz nad nim słowo
Podwójne i skuteczne,
Bez którego wszystko się chwieje,
Wszystko rozpada
W naszej mądrości i doświadczeniu —
Które wszystko łączy
I wszystko umacnia
W najdalszej perspektywie naszych rozważań
I naszej znajomości Wszechświata.
Nad wszelkim życiem,
Które kiełkować ma,

Wzrastać, kwitnąć i dojrzewać.
Powtórz w tym dniu, o Panie:
„To jest ciało moje".
I nad wszelką śmiercią,
Która toczyć, niszczyć i przecinać
Zamierza,
Wypowiedz rozkaz:
(Najwyższa tajemnica wiary)
„To jest krew moja"!

III

OGIEŃ W ŚWIECIE

Stało się!
Jeszcze raz
Ogień przeniknął Ziemię!
Nie spadł na szczyty z hukiem
Jak piorun w dzień burzy;
Czy Pan wysadza siłą drzwi
Aby wejść do siebie?

*

Bez wstrząsu
Bez grzmotu piorunów
Płomień od wewnątrz prześwietlił wszystko:
Od jądra najmniejszego atomu
Po praw najogólniejszych energię;
Tak naturalnie ogarnął
Każdy element,
Każdą sprężynę,
Każde łącze naszego Kosmosu,
— Pojedynczo i razem —
Że wierzyć możemy,
Iż same się rozpaliły.

*

W nowej Ludzkości,
Która dzisiaj się tworzy,
Słowo przedłuża bez końca
Akt swego narodzenia;
I mocą jego zanurzenia
W łono Wszechświata

Wielkie wody Materii
Bez wstrząsu ożyły.
Nic nie zadrżało na pozór
Pod ciężarem niewymownego przeobrażenia.
A tymczasem Wszechświat —
Ta ogromna Hostia —
W zetknięciu z substancjalnym Słowem
Tajemniczo a realnie
Stał się Ciałem.
Przez Twe Wcielenie, mój Boże,
Cała materia stała się ciałem.

*

Wszechświat...
Już dawno myśl nasza
I doświadczenie
Dziwne rozpoznały w nim cechy,
Które go czynią podobnym do Ciała..:

*

Jak Ciało —
Pociąga nas czarem tajemnic
I głębią swych oczu.

Jak Ciało —
Rozpada się i wymyka
Pod wpływem naszych analiz
Strat i własnego trwania.

Jak Ciało —
Da się objąć uściskiem
Tylko w niekończącym się wysiłku,
By przeniknąć
Poza to, co dane.

*

Od urodzenia czujemy, o Panie,
Tę niepokojącą mieszaninę
Bliskości i dystansu.
W dziedzictwie bólu i nadziei,
Które przekazują sobie wieki,
Nie ma nostalgii rozpaczliwszej
Nad tę,
Która zmusza człowieka do płaczu
Z irytacji

I z pragnienia pośród Obecności,
Nieuchwytnej i anonimowej,
Co w wszystkich kryje się rzeczach:
„Si forte attrectent eum".

*

Teraz, o Panie,
Mocą tej Konsekracji Świata
Lśnienie i zapach Wszechświata
Niech dla mnie przyjmą
Ciało i twarz w Tobie.
Co chwiejna myśl moja odgadła
Czego domaga się serce
Chcące rzeczy niewiarygodnych,
To dałeś mi wspaniale:
By stworzenia nie tylko
Tak z sobą były solidarne,
By żadne istnieć nie mogło
Nie otoczone przez wszystkie inne,
Lecz by tak były zawisłe
Od jedynie rzeczywistego centrum,
By jedno prawdziwe Życie
Dało im
Ostateczną spójność i jedność.

*

Niech pryśnie, mój Boże,
Dzięki odwadze Twego Objawienia
Nieśmiałość dziecinnej myśli,
Co objąć się boi,
Szerszą i żywszą w świecie rzeczywistość,
Niż nędzna doskonałość ludzkiego organizmu.
Na drodze śmielszego rozumienia Wszechświata
Synowie tego czasu
Wciąż wyprzedzają mistrzów Izraela.
Ty, Panie Jezu,
„W którym wszystkie rzeczy
Swą spójność znajdują",
Objaw się wreszcie tym,
Którzy Cię miłują,
Jako Dusza wyższa
I Ognisko fizyczne Stworzenia.
Chodzi tu o nasze życie,
Czyż tego nie widzisz?

Gdybym wierzyć nie mógł,
Że Twa Obecność realna
Ożywia,
Kształtuje
I ogrzewa
Najmniejszą z energii,
Która przenika mnie i dotyka...
Czyż skostniały w głębinach mego bytu
Nie umarłbym z chłodu?

*

Dziękuję Ci, Boże,
Za tysiąc sposobów
Kierowania mym wzrokiem
Aż po odkrycie
Ogromnej prostoty Rzeczy!
Powoli,
W natchnień nieprzepartym rozwoju,
Które już od młodości we mnie budziłeś;
Pod wpływem niezwykłych przyjaciół,
Co w porę oświecić umieli
I umocnić mego ducha;
W strasznych
I słodkich zarazem wtajemniczeń
Przebudzeniu,
Ograniczeń stoniowo przekraczając ramy
Doszedłem do tego,
Że nic już widzieć nie mogę
I niczym oddychać
Poza Środowiskiem,
W którym wszystko jest Jednym.

*

Teraz,
Gdy Twoje Życie z przyrostem mocy
Przenika w Sakrament świata,
Ja — w dojrzalszej świadomości —
Upajać się będę
Mocno i spokojnie
Wizją niezgłębionej spójności i harmonii.

*

To, czego doświadczam
W obliczu
I w łonie Wszechświata,

Który się zasymilował z Twoim Ciałem, mój Boże,
To nie wchłonięcie monisty
Żądnego roztopienia się w jedności rzeczy
Ani proste wzruszenie poganina,
Co pada na kolana
U stóp dotykalnego bóstwa.
To nawet nie bierność kwietysty
Miotanego kaprysem mistycznych energii.

*

Biorąc z tych prądów
Cząstkę ich siły
Nie osiadam na rafie;
Postawa,
Którą mi nakreśla
Powszechna Twa obecność
Jest zdumiewającą syntezą,
W której zmieszane prostują się wzajemnie
Trzy spośród najgroźniejszych namiętności,
Jakie opanować by mogły
Serce człowieka.

*

Jak monista
Zanurzam się w Jedni totalnej —
Lecz Jedność,
Która mnie wchłania,
Jest tak doskonała,
Że gubiąc się w niej
Wiem, że odnajdę
Ostateczne wykończenie mej Osobowości.

*

Jak poganin
Dotykalnego adoruję Boga.
Dotykam Go właśnie
Poprzez powierzchnię
I głębię Świata Materii,
W której tkwię zanurzony.
Lecz, by Go ogarnąć jak pragnę,
(Po prostu, by wciąż Go dotykać)
Muszę ciągle iść dalej
Poprzez i ponad
Jakimkolwiek osiągnięciem
Bez spoczywania na czymkolwiek,
Wciąż przez stworzenia niesiony

I wciąż je przekraczając,
W ustawicznym przyjmowaniu
I w ciągłym odrywaniu się.

*

Jak kwietysta
Pozwalam się słodko kołysać
Przez Boską Fantazję.
Lecz wiem jednocześnie,
Że Wola Boża
Nie będzie mi objawiona w każdej chwili inaczej
Niż u kresu mego wysiłku.
Jak Jakub,
Nie dotknę Boga w Materii,
Jeśli nie będę przez Niego zwyciężony.

*

Ponieważ więc został mi objawiony
Cel ostateczny i pełny,
Według którego nastrojona została moja natura,
Siły mego bytu spontanicznie
Drgać zaczynają
Na Jedną Nutę,
Niesłychanie bogatą w swej treści,
W której rozróżniam
Tendencje najbardziej sprzeczne,
Zjednoczone z sobą bez trudu:
Zapał działania,
I radość doznania;
Rozkosz posiadania
I gorączka, by iść dalej
Duma wzrastania
I szczęście zanikania w czymś większym.

*

Bogaty w soki Wszechświata
Wznoszę się ku Duchowi,
Który uśmiecha się do mnie
Spoza kresu każdej zdobyczy
Okryty blaskiem konkretnym Wszechświata.
Zagubiony w misterium boskiego Ciała
Nie umiałbym powiedzieć,
Która jest bardziej promieniotwórczą
Z tych dwóch szczęśliwości:

Znalazłszy Słowo panować nad Materią,
Czy posiąść Materię,
By dotknąć
I doznać działania
Boskiego Światła.

*

Spraw, o Panie,
Niech dla mnie Twe zejście
Pod powszechnymi Postaciami
Będzie nie tylko drogim
I pochlebnym
Owocem spekulacji filozoficznej,
Lecz niechaj się stanie
Prawdziwie realną Obecnością.
W mocy i w prawie,
Czy chcemy, czy nie,
Wcieliłeś się w Świat
I żyjemy zawiśli od Ciebie.
Lecz w rzeczywistości bynajmniej jeszcze tak nie jest.
(Ile to jeszcze do tego brakuje!)
Byś wszystkich nas
Był równie bliski.
Ciążąc wspólnie
Ku sercu tego samego Wszechświata,
Tworzy jednak każdy z nas
Swój mały Świat,
W którym Wcielenie
Dokonuje się niezależnie,
Z nieprzekazywalnym natężeniem
I odcieniami.
I oto dlaczego
W naszej modlitwie ołtarza
Prosimy,
By dla nas dokonała się konsekracja:
"Ut nobis Corpus et Sanguis fiat..."
Jeśli wierzę mocno,
Że wszystko wokół mnie
Jest Ciałem i Krwią Słowa [1],
Wtedy dla mnie
(I w pewnym sensie tylko dla mnie)
Tworzy się cudowna „Diafania",

1) „... Przez fizyczne i władcze dotknięcie Tego, który ma władzę »omnia sibi subjicere«. P. Teilhard de Chardin, *Le milieu divin*, s. 152.

Która sprawia,
Że jasne ciepło tego samego Życia
Rzeczywiście prześwieca
Z głębi każdego faktu
I każdego elementu.
Gdy na — nieszczęście —
Wiara ma słabnie,
Natychmiast światło przygasa
I wszystko się ściemnia
I wszystko się rozpada.

*

U progu dnia dzisiejszego
Właśnie zstąpiłeś, o Panie.
Niestety!
Jak nieskończona będzie różnorodność
Stopni Twej Obecności
W tych samych wydarzeniach,
W których wszyscy
Uczestniczyć będziemy!
W tych samych dokładnie okolicznościach,
Które mnie
I mych braci obejmują
Możesz być
Troszkę,
  W dużym stopniu,
    Coraz więcej
Lub wcale.

*

By żadna trucizna
Mi dziś nie zaszkodziła,
Żadna śmierć nie zabiła,
Żadne wino nie spoiło,
Bym w każdym stworzeniu
Odkrył Cię
I odczuł, o Panie,
Spraw, abym wierzył!

Pierre Teilhard de Chardin
przełożył Jan Chłopek SJ

ZENON SZPOTAŃSKI

STANISŁAW WYSPIAŃSKI

W dramacie dziejów Polski Wyspiański jest jedną z postaci i to pierwszoplanowych. Poza Polską ani nie może być pomyślany, ani sam siebie pomyśleć nie umie — dzieła jego jedynie na tle jej historii mają sens.

Naród polski w niedawnej epoce swych dziejów, której ślady na terenie tej Galicji, gdzie Wyspiański żył, były jeszcze wyraźne, był narodem szlacheckim. Wyspiański z tą szlacheckością nigdy się nie pogodził — Polska, do której on tęsknił, to była Polska piastowska. Widać to nawet w stylu jego dramatów historycznych — tylko w *Bolesławie Śmiałym* sparaliżowany jest ten wróg wszelkiej poetyczności, jakim jest sceptycyzm, bo tylko w nim wierzy Wyspiański słowom swoich bohaterów i to wierzy im bezwzględnie. W takiej *Nocy Listopadowej* poetyczność jest również, ale ponad nimi. Była tam Polska nieprawdziwa, która zginęła przez nieprawdę.

Stosunku Wyspiańskiego do problemu dziejów Polski nie zrozumiemy, jeżeli nie odpowiemy sobie na pytanie — co to był stan szlachecki. Był to stan ziemiański, który miał przeszłość rycerską, ale który stanem rycerskim być przestał. Przestał nim być obiektywnie, chociaż nie we własnym przekonaniu. Tak samo utracił zdolność do prowadzenia narodu, a zachował tylko wolę trzymania go, aby stał w miejscu. Dlatego w coraz większym stopniu opierał się na kłamstwie. To była jego wina pierworodna, okoliczności zaś przypadkowe nie znaczyły tu wiele. Hipolit Korwin Milewski twierdził, że Polak więcej dba o to, aby być miłym w towarzystwie, niż aby mówić zgodnie ze swym przekonaniem o prawdzie, i winę za to składał na wychowanie wśród kobiet. Tymczasem już szkoła jezuicka uczyła składania panegiryków i jej to wychowankowie pisywali książeczki ze wzorami, co mówić kanclerzom, a co podskarbim na ślub a co na pogrzeb i opisywali wielkie czyny hetmanów, o których historia wojen nie wie nic. Wyrobiła

się też w sposób naturalny skłonność odwrotna — używania języka jako oręża w walce z wrogiem. Naprzód z wrogiem wewnętrznym. Polska nie zginęła przez wojny domowe, ale walnie przyczyniły się do jej zguby wojny toczone językiem, który czynił wszystko, aby utrudnić porozumienie między stronnictwami, a zwycięstwami swymi się upajał, który wreszcie za ostatnie słowo miał zawsze „nie pozwalam". A gdy zabrakło woli do walki z nieprzyjacielem, nie było już bodźca, który by hamował rozgadaną kłótliwość. Później przyszły rozbiory, ale rodzaj człowieka, który lepiej umiał kłócić się niż walczyć, pozostał i występował za każdym razem, kiedy nadarzyła się sposobność politycznego działania. Sprawiał wtedy, że zamiast prowadzić politykę z nadzieją powodzenia, trzeba było toczyć walkę bez żadnej nadziei.

Nasuwa się natrętnie porównanie z zupełnie innym światem, który był podobnie jak dawna Polska światem szlacheckim, to jest w którym warstwa rządząca pochodziła od warstwy wojowników, ale sama wojownicza już nie była. To Chiny Lao Tsego i Konfucjusza. Toteż gdy Lao Tse mówił: „uczciwe słowa nie są miłe, miłe słowa nie są uczciwe", to nie wygłaszał komunałów, ale przeciwstawiał się całej tradycji swego kraju, tak jak Ozeasz, gdy wołał „miłosierdzia żądałem a nie ofiary". A gdy w parę zdań dalej dodawał słowa, którymi zamykał swą księgę: „drogą nieba pomagać a nie szkodzić, drogą mędrca działać a nie kłócić się", to wydawał sąd, który sprawiedliwie powtórzony będzie po dwóch tysiącleciach jako sąd nad szlachcicem polskim, który kłócił się a nie działał i którego słowa były miłe a nie były uczciwe. Wkrótce stracił instynkt pozwalający odróżnić uczciwość od nieuczciwości, a w końcu do człowieka uczciwego i rozumnego zaczął czuć niechęć, bo ten mówiąc mu prawdę zmuszał go do myślenia, podczas gdy nieuczciwy niczego nie wystrzegał się więcej, jak wyrywania go z bezmyślności.

W *Nocy Listopadowej* jest scena, nad której sensem rzadko kto się zastanawia. W chwili wybuchu grają *Fausta* w teatrze; w przerwie między aktami Satyry opanowują scenę. Zaczynają grać rodzaj komedii dell'arte, przez którą podniecają do walki a zarazem wskazują na Chłopickiego jako na wodza, tego Chłopickiego, który naprawdę wybuchu i obawia się, i nie chce. Jeden z Satyrów w rozmowie z prawdziwym aktorem, który nie może zrozumieć, co dzieje się w teatrze, mówi: „ja jestem ta osoba, co ludźmi bawi się".

Rzeczywistość bywała jeszcze gorsza. Szlachcic owładnięty chęcią kłócenia się z Moskwą, z którą i tak bić się nie był w stanie, stawał się łupem wrogiej Polsce mafii i na miłe słowa pruskiego

posła zawierał najbardziej w całej naszej historii zgubne przymierze pruskie. Taka była przeszłość, a była to wtedy przeszłość żywa, zwłaszcza w martwej, nie pobudzanej do życia przez żaden nowy impuls Galicji.

Ale była w tej samej Galicji teraźniejszość artystyczna i naukowa, w znacznej mierze tworzona przez ludzi z innych zaborów, którzy szukali dla siebie w Krakowie swobodniejszego oddechu. Teraźniejszość ta chętnie przeciwstawia się przeszłości, ale nie oznaczało to wcale wewnętrznej od niej wolności. Jedni tworzyli sobie idealny obraz Polski takiej, jaka na ziemi istnieć by nie mogła, a przez to zwalniali się od wszelkich przyziemnych wobec niej obowiązków. Inni chcieli sobie tę Polskę i swój wobec niej obowiązek wyrezonować i uwolnić się od niego przez rezonerstwo. Niewielu tylko, a wśród tych niewielu był Wyspiański, tak jak był wśród nich Dmowski, zdawało sobie sprawę z tego, że Polska jest faktem, który trzeba przyjąć, wobec którego rezonerstwo jest bezsilne a odsyłanie go w krainę utopii jest kłamstwem.

Fakty wymagają sprawdzianów empirycznych — dla tego faktu jest taki tylko jeden, ale jest on dostępny dla każdego człowieka, czy będzie on Indianinem, czy Malajczykiem, czy Murzynem. Jeżeli zaprzeczymy mu teoretycznie, będziemy musieli przyznać nieograniczoną swobodę działania tym, którzy zaprzeczają mu praktycznie i całym biegiem swego życia dowodzą, że on dla nich nie istnieje. Odpowiedź dadzą nam postacie Lubowidzkiego i Makrota z *Nocy Listopadowej* i będzie ona w całej swej brutalności ostateczna.

Ale możemy zwrócić się po odpowiedź także do tych intelektualistów, którzy, aby użyć słów Konrada do jednej z masek w *Wyzwoleniu,* przefilozofowali Polskę. Nie będzie ona tak brutalna ani tak oczywista, bo aby ją zrozumieć, aby choćby tylko zauważyć, że jest ona odpowiednia, trzeba znać myśl europejską i podłoże, na jakie myśl ta padała w Polsce. Będzie ona jednak dostatecznie wyraźna dla tych, którzy i język tej myśli i Polskę znają. O kilkanaście lat młodszy od Wyspiańskiego, a również z atmosfery Krakowa wyrosły Witkacy pisał, że celem jego sztuki nie może być dawanie pokarmu zamierającym uczuciom narodowym. Gdy zaś za przedmiot swej powieści wziął przyszłość, to przyszłą Polskę przedstawił jako Polskę z czasów saskich, z wielkim wojownikiem, który jest sławnym wodzem, jak długo trwa pokój, ale w chwili wybuchu wojny poddaje się bez wystrzału — i z udającym, że prowadzi politykę, Syndykatem Zbawienia Narodowego. We wszystkich innych epokach swych dziejów Polska była inna, ale saska Polska taka była naprawdę. Musi wziąć rozbrat z Polską, kto inaczej nie

umie jej pomyśleć. Ale wtedy można się go zapytać, jaka nadzieja mu jeszcze zostaje, otóż w Witkacym nadziei nie ma żadnej. Miłość jest w nim jedna, która nie opuszcza go nigdy, to miłość sztuki, ale jest przekonany, że w przyszłym świecie nie będzie osobowości ludzkiej, posiadającej choćby minimum wolności, a więc nie będzie i sztuki. Nie ma w nim wiary w Polskę i nie ma wiary w człowieka.

Kto się w dziełach Witkacego rozejrzy, ten musi zauważyć, że tworzy on jedynie koncepcje dowolne i że jest cały poza światem faktów. Fakty zebrane i zinterpretowane w sposób metodyczny dla niego nie istnieją. Przypomnieć się tu może zupełnie innego rodzaju człowiek, jego ojciec — Stanisław Witkiewicz, którego jest on w jakiś sposób nie tylko biologicznym przedłużeniem. Ojciec, jeżeli nie w sposobie odczuwania, to w myśleniu jest typowym racjonalistą XVIII w. Fakty co prawda istnieją dla niego, ale w umyśle jego królują pojęcia oderwane i przed ich trybunę powołuje on fakty, aby wydać na nie wyrok. Na minioną i współczesną rzeczywistość patrzy okiem moralisty, estety i logika. Ale analiza faktów i powiązań między nimi jest mu obca. Witkacy w odróżnieniu od ojca jest filozofem w jakimś, choćby minimalnym, stopniu autentycznym. Nie feruje wyroków, używając systemu pojęć jako kodeksu, ale stara się pojęcia tworzyć. *Si parva magnis comparare licet* jest kontynuatorem myśli ojca tak jak Hegel — myśli XVIII wieku. Tylko że wtórny jest ojciec i syn. Ciśnie się sama pod pióro cytata z *Myśli nowoczesnego Polaka* Dmowskiego, że „nigdzie nie ma tylu co u nas nieinteligentnych intelektualistów". Wyspiański zaś w *Wyzwoleniu* mówi: „I nie filozofować, by nie przefilozofować Polski", a na pytanie maski odpowiada: „Bo gubi naród".

Każda myśl musi mieć swoją glebę, by na niej mogła rosnąć. Myśl nihilistyczna w czasach Wyspiańskiego taką glebę miała — widzimy ją w tym pandemonium, jakie się przesuwa przez scenę w *Wyzwoleniu*. Najpierw Karmazyn i Hołysz — boleją nad niewolą i niby marzą o przyszłej Polsce, ale wiedzą doskonale, że z chwilą gdy ona powstanie, oni wrócą znów do dawnych przyzwyczajeń, którymi już raz ją zgubili, i właściwie tego tylko chcą. Upiorne są ich słowa: „wrócimy znów do dawnych wad". W końcu nawiedza ich myśl jeszcze bardziej upiorna: zbratać się z ludem, aby przekazać mu przedmiot swej dumy — tę butę i głupotę, jaka w nich tkwi. Po nich pojawiają się jeden po drugim najróżniejsi mówcy, a u każdego myśl zastąpiona przez komunał. Najstraszniejsze jest, że nie jest to karykaturą. Tak samo nie jest nią, gdy w *Weselu* Gospodarz, jak istny Polak z czasów saskich, wzywają-

cemu go do czynu Wernyhorze ma do powiedzenia tylko: „żona stroi się w alkierzu, bo się dziecka kładły spać".

W walce, którą prowadzi, jest Wyspiański rozpaczliwie samotny, tak jak samotni są jego bohaterowie, Bolesław Śmiały, Odys, Hektor i Achilles. Temu ostatniemu najwięcej dał samego siebie i jemu włożył w usta te słowa:

> Że kto szlachetny może poskarżyć się niebu,
> Że go głupiec wychwalać będzie w dzień pogrzebu.

Miciński, jedyny poeta tego czasu, który jest mu równy, ani towarzyszem ani przeciwnikiem w jego walce być mu nie może. Toteż gdy Wyspiański w postaci Samotnika parodiuje jego postawę wobec świata, to czyni tak dlatego, że odczuwa w niej parodię postawy własnej. Niesprawiedliwość tkwi w tym, że nie jest on parodią a przeciwieństwem. Miciński to poeta przyrody, poeta jesieni. Liście u niego spadają z drzewa, wiatr jesienny szumi, jesienne są dekoracje w jego *Bazylissie Teofanu*. Poezja jego jest barwna wszystkimi kolorami jesieni, a akcja jego dramatów powyginana jest jak płatki u więdnących kwiatów. Tylko osobowości ludzkiej konsekwentnej od pierwszego do ostatniego aktu u niego nie ma. Był on cząstką przyrody i czynów swoich nie postanawiał, a tylko je przewidywał — i tacy sami są jego bohaterowie. Wyspiański jest na jego antypodach.

Gdyby Wyspiański napisał tylko *Wesele*, *Wyzwolenie* i *Lelewela*, pozostałby jednym z tych, którzy jedynie protestowali przeciwko otaczającej ich nieprawdzie. Ale w nim, poza samym protestem przeciwko tym ludziom łudzącym siebie i innych, tkwiła również tęsknota za Polską dawniejszą, Polską ludzi, którzy jeszcze nie znali słów nie wyrażających nic, albo też co innego niż to, co zdawałyby się wyrażać.

> Sen miałem taki i w tym śnie widziałem
> rzeczy, ku którym sercem gonię całym.

Tak zaczyna się prolog *Bolesława Śmiałego*. Bo też przedmiotem takiej tęsknoty nie mogła być Polska szlachecka — i zanadto realnym był na to Wyspiański i nie wiązał go jak romantyków obraz przeszłości bliskiej a barwnej. Jego Polska to Polska piastowska, rycerska i kmieca. Tyleż kmieca co rycerska. Bohaterem dramatu jest król, ale gdy autor jego chwyta za pędzel, to ten król, jego rodzina i jego rycerze przybierają wygląd podkrakowskich chłopów. Bo też życie chłopa opiera się nie na bladze,

a na prawdzie. Wystarczy poobcować trochę z ludźmi, którzy udają intelektualistów, aby odczuć, jak głęboki odpoczynek dać może rozmowa z najprostszą wiejską kobietą.

Fikcja jest wrogiem poezji, choć nie jest bynajmniej wrogiem literatury. Dlatego ten świat rzeczywisty, tę Polskę Bolesławów opromienia Wyspiański taką poezją, jakiej darmo szukać w *Weselu* czy w *Wyzwoleniu*.

Gdy od nich prowadzi w przeszłość jeszcze dalszą, do bogów i herosów Homera, to znowu znajdujemy się w świecie podobnym, i pierwotnym i walecznym, a przy tym przez wielkość swoich bohaterów potężnym. Jego prawdę, a raczej swoją o nim prawdę najlepiej oddaje Wyspiański jako malarz. Z tego cyklu szkiców jeden Apollo z lutnią jest secesyjny i jest nieprawdziwy. Ale i w tej nieprawdzie jest prawda Wyspiańskiego. Język jego jest jakby rzeźbiony. Ryją się w pamięci takie słowa, jak: „Moja wieczerza i moja zastawa", czy „Sam dostoję! choć sam nie zostaję!", ale kto by mówił o jego lutni, jak Słowacki mówił o swojej, powiedziałby jawną nieprawdę. Apollo z lutnią jest obcy jego wyobraźni. Urzeka zaś Zeus z orłem — potęga i mądrość i samotność. Pallas Atene powstrzymująca Achillesa, gdy ów chce się rzucić na Agamemnona, to też mądrość, choć tym razem łagodna i perswadująca. Mądrość, a więc prawda i siła. Inteligencja czy chytrość, przez którą Odys powoduje upadek Troi, to także pewnego rodzaju mądrość. I tylko moralizujący Nestor jest pozbawiony wszelkiej mądrości, tak jak jego gadanina wszelkiej siły.

Wyspiański kocha i podziwia jedynie czyn i bohaterów czynu. A jest człowiekiem teatru i wielbicielem Szekspira. Stoi więc przed nim zagadka Hamleta, tak jego długotrwałej bezczynności jak jego mądrości i jego heroizmu. Zagadki tej nie może on wyminąć. I pisze komentarz do Hamleta. Jest to nie obiektywne studium, ale dzieło par excellence subiektywne, w którym piszący więcej niż Szekspira odsłania własną osobowość. Styl jest namiętny, urywany. Ci, którzy Wyspiańskiego znali, piszą o jego wielogodzinnych monologach, w których roztaczał przed słuchaczami swoje wizje. Kto czyta jego książkę o Hamlecie, musi odnieść wrażenie, że utrwalony w niej został nastrój tych monologów.

Do wrogów Hamleta, którzy z widowni wzywają go do działania, a widząc, jak waha się i filozofuje, szydzą z niego i nim pogardzają, Wyspiański mimo całej swej filozofii należeć nie może. Oni są to niemal zawsze ludzie, którzy w rozkazy idące z wyższego świata albo nie wierzą, albo są przekonani o ich jednoznaczności, a więc o uwolnieniu przez nie od zagrożenia, jakie się wiąże z myśleniem. Dwa są sławne zdania, które pierwotnie miały sens

inny, ale w ciągu tysiącleci stały się wyrazem marzenia o takim porządku wszechświata, żeby jednostce ludzkiej nic w nim nie zagrażało. Jedno to, że kiedy Bóg karze, to tak jak matka lub ojciec. Drugie, że kto otrzymał od Niego rozkaz, ma go wykonać jak żołnierz — a myśli się przy tym, że rozkaz musi być sformułowany na miarę pojętności prostego żołnierza. Jest w tym ten sam rodzaj myślenia, co w mniemaniu, że posiadając pojęcia zgodne z prawdą, trzeba tylko umieć je stosować jak wzory w algebrze, i wynik będzie zawsze pewny, tak samo jak w algebrze.

Ale Wyspiański nie jest rezonerem a artystą i to artystą Szekspirowi pokrewnym. Jego Hamlet żyje w świecie, w którym człowiek żyć nie może, i świat ten burzy. I z takim Hamletem identyfikuje się on całkowicie. On też nie może żyć w Polsce ogłupionej i rozkrojonej. Pasja, z jaką mówi o dworze Jego Szelmowskiej Mości króla Klaudiusza, dowodzi — gdyby nawet nie było innych dowodów — że jest to dla niego dwór zaborczy. Nic w tym dramacie nie porywa go tak silnie, jak przysięga, którą Hamlet zobowiązuje się do wykonania rozkazu ducha. A zawarta w słowach przysięgi wiara w zjawisko przywodzi mu na myśl wiarę Mickiewicza.

Jednak niekonsekwencje w Hamlecie pozostają, pobudzić więc muszą do pytania, jak pisał *Hamleta* Szekspir. I tu identyfikuje się Wyspiański z Szekspirem. Gdy opisuje, jak Szekspir brał stary kiepski dramat, o którego wartości stanowiła jedynie fabuła, i dokonując w nim coraz to nowych poprawek czynił z niego w końcu dzieło jedyne w swoim rodzaju, przypomina się anegdota, której bohaterem jest sam Wyspiański. Jak jeden z jego kolegów narysował izbę i w niej łóżko i jak on do pokazanego sobie banalnego rysunku dodał zaledwie kilka kresek — ale nimi nadał mu charakter, którego zrazu nie miał on wcale. Ta anegdota nie może być wymyślona, zanadto silnym potwierdzeniem jest dla niej Hamlet.

W niekonsekwencjach upatruje on sprzeczności między fabułą a myślą Szekspira. Ale znowu — takie same niekonsekwencje są w Konradzie z *Wyzwolenia*, gdzie kłóci się Konrad odziedziczony po Mickiewiczu a raczej jego interpretacja przez autora *Wyzwolenia*, o wiele bardziej patetyczna, z autentycznym Konradem Wyspiańskiego. Podobnie w *Bolesławie Śmiałym*, gdzie scena karania niewiernych żon jest tak sztuczna wobec osobowości bohatera, że zaczerpnięcie jej z dawniejszego źródła rozpoznałby nawet ktoś, kto nie wiedziałby nic o legendarnej historii tego króla. Tak więc Szekspir piszący *Hamleta* to Wyspiański sam.

Tym większą wagę ma filozofia, która wkłada on w *Hamleta*,

filozofia, która na pewno jest nie Szekspira, tylko jego własna. Ale oddajmy głos jemu samemu.

„Więc ów pojedynek niegdyś starego Fortynbrasa, króla Norwegii, z królem Danii, starym Hamletem — ów pojedynek śmiertelny za umową — ów pojedynek, z którego ojciec Hamletów, król Danii, wyszedł zwycięski i trupem rywala położył — ów pojedynek, choćby był i wymuszony przez napaść Fortynbrasa — że był jednak wyzwaniem Losu i że w Boże wkraczał prawa, był — winą króla Danii.

Oto Duch jego sam mówi:
Skazanym tułać się nocą po świecie,
a przez dzień jęczeć w ogniu, póki wszystek
kał popełnionych za żywota grzechów
nie wypali się we mnie:

Fortynbras padł własnej chciwości zaborczej ofiarą — a król Danii, który ten grzech w obronie ojczyzny wziął, dla narodu przyjął i popełnił — dziś duchem się tuła nocą i troską o naród i kraj, i o państwo swoje się nęka.

To jest tragedia Ducha."

Słowa te są przerażające. A więc w zaświatach losem człowieka rządzi Fatum równie ślepe jak za życia. Przez Wyspiańskiego mówi odwieczny lęk człowieka przed znalezieniem się po śmierci w świecie złowrogim, a dla dobra obojętnym, jak sumeryjski kraj Kur czy grecki Hades. Strach, który po tysiącu lat chrześcijaństwa jeszcze nie całkiem zniknął z przesądów ludowych, a który w Grecji był tak silny, że filozofowie greccy, gdy poznali pojęcia religijne Persów, utożsamili Hadesa z Arymanem. Kto o tym lęku nie pamięta, ten nie może zrozumieć, dlaczego chrześcijaństwo było przyjmowane jako Dobra Nowina.

Te wierzenia oddaje *Legenda,* gdzie zmarły Krak dostaje się w ręce sił złowrogich i bezrozumnych. Ale tu Wyspiański jest rozdwojony w sobie. Epoka, do której należał, a która z władz duszy ludzkiej najwyżej stawiała wolę, nie chciała i nie mogła być chrześcijańską. On zaś nie mógł się wyrzec jej hierarchii wartości opartej na pojęciach, do których umysłem i sercem lgnął. Ale nie mógł też wyrzec się chrześcijaństwa, gdy na świat przedchrześcijański spojrzał jak na pozbawiony nadziei.

To samo rozdwojenie jest w *Bolesławie Śmiałym.* Racja króla i katastrofalność jego upadku wyrażona jest lapidarnie w „Argumentum" dramatu słowami: „nie mamy królestwa — mamy trumnę" (Świętego Stanisława). Ale w zakończeniu dramatu ten sam król, nieżyjący już, o czym nie wie i wyobraża sobie, że jest w dalszym ciągu królem, w koszmarze, który przeżywa, słyszy

słowa, które kiedyś sam wypowiedział, a które teraz są powtórzone i zwrócone do niego jak na urąganie: „Tyś jest — kto na wszystko się waży".

Wyspiański jest czcicielem woli i wierzy, że w supremacji woli jest prawda, a jednocześnie, i w tym jest prorokiem czasów, które niedługo po nim przyjdą, przekonany jest, że idąc drogą tej prawdy zdąża się ku katastrofie.

Między tymi dwoma stanowiskami nie ma pogodzenia, jak nie ma go między światopoglądem sielanki a tragedii. Ale najwięksi z tych, którzy w XVIII w. oddawali w poezji nastrój sielanki, rozumieli dobrze, że jej beztroska prowadzić musi do tragedii. Dziewczęce szczęście Kory kończy się tragedią, bo porwaniem jej przez Hadesa. Wyspiański dla epoki Nietzschego jest tym, kim Goethe i Hölderlin dla epoki Roussa — wyraża ją i przezwycięża.

Zenon Szpotański

JACEK KOLBUSZEWSKI

W KRĘGU POEZJI SŁOWACKIEJ

Przeciętne polskie wyobrażenia o poezji słowackiej, w niemałym stopniu ukształtowane pod wpływem kilku szkiców drukowanych w czasopismach polskich w roku ubiegłym, stawiają ją zazwyczaj w rzędzie zjawisk zapoczątkowanych przez epokę romantyczną. Wcześniejsze tradycje słowackiej poezji nie są u nas znane — a szkoda, bowiem w toku swego rozwoju wydała ona, począwszy od drugiej połowy wieku XVI, dzieła bezsprzecznie interesujące. Stąd niniejszy szkic stanowić będzie próbę ukazania — choć pobieżnego — tego, co było interesującego w słowackiej poezji przedromantycznej, oraz tego, co decyduje o jej kształcie współczesnym. Zabieg to może ryzykowny, ale szkicowość niniejszego ujęcia upoważnia także w jakiejś mierze do fragmentaryczności...

Przedromantyczna poezja słowacka brak wybitniejszych jednostek twórczych zrekompensowała częściowo oryginalnością zjawisk literackich, a do rzędu takich wypadnie zaliczyć w pierwszym rzędzie tak zwane pieśni historyczne, noszące w sobie i cechy średniowiecznej epiki rycerskiej, i renesansowego romansu wierszowanego. W tej mierze poezja słowacka poszczycić się może trzema perłami. Z nich najstarszą jest pełna liryzmu „Pieśń o dwu węgierskich panach i tureckiego cesarza córce", stanowiąca opowieść o ucieczce Michała Siladi i Wacława Hadmażi z Konstantynopola, ucieczce, do której walnie przyczyniła się córka tureckiego władcy:

Cesarzowa panna
zaraz z strażnikami
rzeczy dokonała:
obu o północy,
(o tym właśnie czasie)
z ciemnicy wywiodła;
cesarzowa córka
sama szła do stajni
żeby konie wybrać.

Ta cesarska córka
po szabelce złotej
młodym panom dała,
ci dowódcy straży
i jego żołnierzom
głowy pościnali,
potem osiodławszy
trzy najlepsze konie,
precz się pospieszyli.

Pełna rycerskiego patosu jest „Pieśń o Szigecie” stanowiąca apoteozę bohaterstwa Miklosza Zrinyi, a której treścią są dzieje bohaterskiej obrony Sigetvaru przed Turkami w r. 1566:

Cesarz się rozgniewał,
kapusz baszę wezwał,
by dziesięć tysięcy
do szturmu szykował,
wszystkim iść rozkazał!
  Ci biegnąc krzyczeli,
  żeby ich przestraszyć,
  nasi się nie bali,
  w oczy im spluwali
  a wielu zabili.

Temat bitwy o Sigetvar bogato zaowocował zresztą w literaturach wielu narodów, a osobny poemat poświęcił mu także Emil Zegadłowicz. Z tegoż kręgu problematyki tureckiej wywodzi się bliska formalnie epice ludowej, urocza „Pieśń o Modrym Kamieniu, Divinie i Zwoleniu”, której treścią są zbeletryzowane dzieje upadku trzech twierdz zdobytych przez Turków mimo bohaterskiej postawy obrońców, którzy nie ulękli się przeciwnika — i gdy najeźdźcy —

Na junaków zawołali,
aby im Divin poddali
a rozburzyć go nie dali...

wówczas — — — ...junacy zawołali,
silnym głosem zakrzyknęli,
te słowa im powiedzieli:

My wam zamku nie poddamy,
ani wy go nie weźmiecie,
z hańbą od niego pójdziecie.

Najazdy tureckie przez długi czas siały trwogę w ziemi słowackiej, stąd ów temat powracał w poezji jeszcze w drugiej połowie wieku XVII, nim ostatecznie po bitwie wiedeńskiej (1683) problem

stał się nieaktualny. Nim jednak to nastąpiło, pieśń historyczna przeszła ewolucję w kierunku poetyki barokowej, czego znamiennym wykładnikiem „Pieśń o Nowych Zamkach", także zresztą zniszczonych przez Turków:

Kto mi wody poda, abym zmoczył głowę,
źródło łez struchlałych, abym mógł zapłakać,
węgierską krainę sercem pożałować,
piórem swym jej straszną opiewać żałobę?

Napominał Bóg nas przez dziesięć stuleci;
kiedy przyszedł sześćset sześćdziesiąty trzeci
przyszedł Turek, Tatar, wróg nasz przeokrutny,
wojska swe postawił pod Nowymi Zamki.

Obok tej pieśni do bardziej interesujących zjawisk w poezji słowackiego baroku należy twórczość Daniela Sinapiusa Horčički (1640—1688), który będąc przez lat kilka rektorem szkoły w Nowym Bojanowie poznał dobrze język polski i polską literaturę; do ciekawszych jego wierszy należy „Śmierć":

Nie szanuje urodzonych,
pięknych, bogatych, uczonych,
czy młodego, czy starego,
weźmie do grobu każdego...
Jako polnej trawy kwiecie,
tak przemija wszystko w świecie;
smutek na świecie panuje,
bieda radość życia truje,
a wskutek tego wszystkiego,
oprócz domku drewnianego,
świat nie daje już niczego
a i to nie dla każdego!

Bo nikt nigdzie nie uciecze,
gdy śmierć ostrzem swoim siecze,
i czy to dniem, czy też nocą,
nikt już nie przyjdzie z pomocą.

Wiele rysów oryginalnych miała poezja miłosna tej epoki. Będąc bliższą liryce ludowej nie popadła w ślepą zależność od wzorów zachodnioeuropejskich i zachowała wskutek tego jeden z najcenniejszych atutów poezji: świeżość i prostotę. Dwa — anonimowe — przykłady o rzeczy zaświadczą, prezentując zróżnicowane walory estetyczne tej poezji:

Zostań z kim zechcesz, moja miła,
po coś do siebie mnie przywabiła?

Zostań z kim zechcesz i bądź zdrowa,
wiem, że kłamliwe są twoje słowa!

. . . .

Zostań z kim zechcesz, moje kochanie,
daremne było me miłowanie;
zostań z kim zechcesz, moja duszyczko,
już mi obrzydło to twoje liczko!

I przykład drugi:

Sam się sobą, sam się ja sobą raduję,
że cię, mój aniele, tak wiernie miłuję.
Miłuję cię miły, miłuję cię wiernie,
ale się obawiam, że to nadaremnie.
Gdybym ja to wiedział, że cię nie mam dostać,
tobym nie żałował i husarzem zostać.
Nie będę okrywał się husarską zbroją:
da to Pan Bóg miły, że zostaniesz moją!
Twoje czarne oczy — oto moje pęta,
jak cię nie dostanę, czeka mnie pokuta
Twoje się noszenie — oto me więzienie,
kiedy cię nie widzę, cierpię utrapienie.
Amor mi śpiewał,
miłość opiewał,
duszo moja!

Tendencje natomiast narodowe pojawiły się po raz pierwszy w poezji słowackiej dopiero w epoce Oświecenia, to jest po roku 1780, by na sile nabrać w literaturze preromantycznej, w sielankach Šafařika i poematach Jana Hollego, który jako pierwszy połączył myśl o Tatrach z koncepcjami narodowymi. Tatry też stały się symbolem narodowego odrodzenia — i myśl ta uzewnętrzniła się w poezji pokolenia zwanego „szturowskim" — od nazwiska jego ideowego przywódcy, faktycznego twórcy słowackiego języka literackiego — Ludwika Štura. Tak więc poezja romantyczna, reprezentowana przez twórców takich, jak przez autora słynnego poematu „Marina" — Andrzeja Sladkowičia, autora niemniej poczytnego poematu o śmierci Janosika — Jana Botto, Janka Kràla, Samo Chalupkę oraz Jana Kalinčiaka, stała się faktycznie narodową poezją słowacką. Na tory nowoczesności wprowadzili tę poezję Svetozar Hurban Vajanský, Ivan Kràsko, za najwybitniejszą jednak w tej poezji indywidualność uznaje się Hviezdoslava (1844—1921) w którego twórczości Tatry odegrały niemałą rolę — narodową. Hviezdoslav snuł w swej poezji myśl o tatrzańskim Prometeuszu cierpiącym za szczęście narodu słowackiego i niezachwianie wierzącym w jego szczęśliwą przyszłość. Nie był to zresztą rys

obcy i polskiej poezji. Twórczość trzech wymienionych wyżej poetów stanowiła klucz do współczesności, dała bowiem słowackiej poezji ogromne zróżnicowanie tematyczne i wskutek tego umożliwiła bieg dalszego jej rozwoju, wyznaczonego przez imiona Jana Smreka — wielkiego przyjaciela Polaków i Polski, L. Novomeského (ukazał się niedawno tomik jego wierszy — *Romboid*), Jana Poničiana. Ten — szkicowo zaznaczony — łańcuch łączy w jedną całość stare i nowe w poezji słowackiej...

Jak przedstawia się współcześnie słowacka poezja? W pierwszym rzędzie skonstatować trzeba, że profil jej kształtuje kilka generacji poetyckich. Więc wymienić trzeba w pierwszym rzędzie to pokolenie, do którego należą — Pavol Horov (ur. 1914), Jan Kostra (ur. 1910), Vojtech Michàlik (1926), Milan Rùfus (ur. 1928), Mirosław Vàlek (ur. 1926), Štefan Žary (ur. 1918). Zasługą tego pokolenia jest bezsprzecznie przybliżenie poetyckiego widzenia świata szerokim rzeszom czytelników i w tym sensie ich rolę zestawiać by można z tą rolą, jaką w naszym dwudziestopięcioleciu odegrała twórczość Tuwima i Gałczyńskiego. Niemniej jednak nie można utożsamiać — z racji przynależności tych twórców do jednej generacji — ich poetyckich programów. Rolę nowatora przypisała krytyka Mirosławowi Vàlkowi — a w jakiejś mierze wykładnikiem jego sposobu rozumienia poezji jest wiersz *Wyginacze żelaza:*

Na ulicy Vuka Karadżicia
na rogu
dwaj mężczyźni wyginają stalowe pręty.
Jest to praca potrosze poetycka.
Żelazo jak wiersz opiera się woli człowieka.
Ale strofa za strofą
strofa za strofą
powstaje — wiersz.
Nad wszystkie te strofy
na trzecie piętro
wznosi się modrooka pointa.
Będzie oglądać cztery swoje ściany:
Jak to mocno ustawione
i jakiej siły wymaga taki mur.
Gdybym miał większe muskuły, zostałbym
wyginaczem żelaza.

Milan Rufus bywa przez krytykę słowacką nazywany szczęśliwym dziecięciem muz, a to dlatego, że jego debiut książkowy stał się z miejsca wielkim sukcesem autora, który od tego jednego ude-

rzenia zdobył tysiące — zwłaszcza młodych — czytelników. Uznany też za cyzelatora, jednym z centralnych problemów swej poezji uczynił problem piękna, czego znamiennym wykładnikiem jest wiersz *Piękno* ze zbioru *Dzwony* 1968):

Któż powie czemu
wojownicy tarcze malowali.

Któż powie pięknu
jak w nas tkwi głęboko?
— Tak głęboko
tak głęboko, że śmierć
płoszymy nim, jak kogutem.

Nie opuszczaj zamkniętego
w czterech świata ścianach poety.
Nie pokazuj mu srok dookoła.
Gniazdeczko mowy, pełne błyszczącego...

Smutno jest z nim, smutno jest bez niego.

Spośród poetów następnej generacji, tej, która doszła do głosu po roku 1956 na czołowe miejsce wysuwają się Mikulaš Kováč, w którego wierszach odnajdzie czytelnik nastroje bliskie tym, jakie do polskiej poezji wprowadził Jerzy Harasymowicz, oraz Jan Šimonovič, obaj niemalże czytelnikom polskim nieznani — a kilka dołączonych tu wierszy Kováča niech stanowi quasi próbę wypełnienia tej luki. Wreszcie generacja najmłodsza, ta, o której mówić jest najtrudniej, nie zdołała bowiem do chwili obecnej w wyrazisty sposób ukształtować swego oblicza. Przedstawiony tu zarys jest szkicem — ze względów oczywistych — powierzchownym i zaledwie dotykającym istoty rzeczy. Niech tedy przemówią sami poeci, by ich teksty ukazały to, co jest w słowackiej poezji ciekawe i piękne.

Jacek Kolbuszewski

Štefan Žary

LA GIOCONDA

Siedzi piękna i zamknięta.
Jest owieczka z nią i pies.
Na wpół żywa to kobieta,
na wpół naszych marzeń treść.

Siedzi. Szyje. Pieśni splata.
Palce ma jak wrzeciona.
W przemijaniu dni i świata
wiecznie młoda. Bezimienna.

Jan Kostra

ILUZJI NIE CHCĘ

Iluzji nie chcę. Ty wiesz.
Chcę prawdy z tamtego brzegu.
Zaczęłaś. Czy dopowiesz
do słowa ostatniego?

Tak nagiej prawdy chcę,
jak nagie jest twoje ciało.
(Księżycem wypłynęło zza chmur,
pod neonem pociemniało).

Jak nagie jest piękno rzeźb
wyrzuconych przez morze okrutne.
(Chwytałem do obu rąk
złudzenia bałamutne).

Iluzji nie chcę. Ty wiesz.
Chcę prawdy z brzegu tamtego.
Zaczęłaś. Dopowiedz.
Z nienawiścią, gdy nie chcesz słowa czułego.

Milan Rúfus

ŚMIERĆ

Śmierć tylko z przodu jest straszna.
Z tyłu
wszystko jest piękne niewinne.

Jak maska karnawałowa, do której
gdy północ minie możesz nabrać wody
i napić się, lub umyć, gdy jesteś spocony.

Tylko dziurki po oczach zatkać musisz dłonią.
A to jest ostatnim, co jeszcze cię zmyli.

Milan Rúfus

MATKA

Stromymi schodami do nieba
stąpają matki. W ręce bochen chleba,
a drugą zawsze świeczkę zapalają
najmłodszemu pod nosem.

Kiedy wszystko mija, gdy po nich zostaje
tylko płaszczyk wspomnień przerzucony
poprzez plecy samotności
— wciąż jeszcze matki, już dawno nie żony —
koszule wielkich smutnych dzieci oglądają
tak namiętnie jak w balladach

ogląda miła miłego
szabelką szablą ściętego...

Milan Rúfus

MICHAŁ ANIOŁ

Nieść brzemię i śpiewać.
Wiedziałeś
kto niesie piękno na chrzest.
My już nie.

My tego nie wiemy, lecz my to poznamy.
Jak się nakręca zegarki.
Ile wieloryb ma kości. I wiersz.
O, każdy włosek trzykroć policzony
na ciele piękna. Co z tym, co z tym?

Z mądrością rosnącą
o nicość wilczej ciemności — a poeta
jeździec zrzucony, ze śladu po podkowie
chce stworzyć konia.

Milan Rúfus

KRAINA DZIECIŃSTWA

Są kraje. A o ten pytaj
tylko we śnie. I nie nastąp nogą, padniesz.

Tak, jakbyś, pasażer na gapę
ze swojego czasu jak z samolotu
chciał wysiąść i prosto na chmurę.
Przysięgając, że uniesie
ten ciężar, którym jesteś
zawsze bez skrzydeł.

A tymczasem jest to ołtarz. Chyba ołtarz.
A Pana Boga nikt nie widział.

Ale jakież ma znaczenie
z jakiego kamienia rzeźbiony.

Tu kamień nie jest kamieniem
jest myślą. Więc stań.

A potem chodź i żyj.

Mirosław Válek

Z GŁOWĄ W OGNIU

Radbym był, gdybyś rano iskrą była,
żebyś, świtem, wpadła mi do oka.
Iskra w oku,
noc, noc głęboka.
Taką nocą bym do nieba stąpał.

A w południe byłabyś upałem.
I żeby mówili: on płonie
i żebym przez ciebie czasem miał gorączkę.
A w południe:
z głową w ogniu myśleć o tobie.

Wieczorem o wpół do ósmej: długo szukam struny
żeby ci zagrać
na nutę złotych gwiazd
na nutę krwawej łuny.
Wieczorem o wpól do ósmej:
żeby wszechświat tobą był wypełniony.

I jeszcze żebyś raz była w nocy: tak.
Na sercu i na ustach.
Iskra w oku, glowa w ogniu,
noc, noc głęboka.
Wpadłaś mi głęboko do oka.

Mirosław Válek

PO LITERCE

Myślałbym — ale nie mam o czym;
Opłakiwałbym — ale nie mam kogo.
Po literce tę pieśń sobie układam,
upaja mnie — jak alkohol.

Po literce — literka, potem dalsze...
Ale tylu liter nie ma w abecadle,
ile w świecie zdrad, podłości, fałszu.
Nie oglądaj się, nie spoglądaj wstecz.

Między nami już się wszystko wyjaśniło:
cała miłość i rozstania powody.

Kamień, kamień wyrzucony do wody...

Mikulaš Kováč

POPOŁUDNIOWA ODA

Znikąd do nikąd
lecą planety O wszystkim
milczą jeziora

podczas gdy górscy tragarze mąki i rumu
przychodzą nad ocean

W ich oddechu latają półdrapieżne ptaki
watry w nich płoną na górach

czeka tu na nich dwudziestu dwóch głodnych
złodziei szarotek

Szarotka nie pachnie O niczym
Opowiada gruby słownik

podczas gdy górscy tragarze idą do ciebie
po drogach karkołomnych

Mikulaš Kováč

WINOGRODNIK

Tak jest napisane:
W nocy narodzi się mały winogrodnik

Jego matka już cierpi pod grubą powałą
Jego matka już prosi obrazek pod poduszką

Tak jest napisane:
W nocy narodzi się mały winogrodnik

Stary dobry król już zbliża się do jego gwiazdy
z tymianem i mirtem z pokorą pod koroną
ze zajęczą łapką na śmiech i na szczęście

Tak było napisane
Tak się stało

Już ojciec klęcząc rozgarnia piasek za gumnem
do ogrodu beczkę wina wylewa i prosi ziemię
aby się z miejsca nie ruszyła póki syn nie dorośnie

Mikulaš Kováč

POŁUDNIE

Przybiegła kotka z wielkiej dali
z dali burz
z dali ognia
z dali czyhania i zielonych krajobrazów

Przybiegł drapieżnik Przeciągnął się zasnął
z białą szpulką pod głową

Nie budź go Niech mu pralas śni się
on wiele nie żąda od ludzi
Jeszcze słońce się wznosi Cienie się skracają
Nalej kotce mleka kiedy się obudzi

Przyleciał wiatr z wielkiej dali
z dali płanetnic
z dali młynów
z dali czarnych chorągwi latającej puszczy
która bezustannie swe oblicze zmienia

Przyleciał stary wymęczony wiatr
i pod twoim oknem śmieci rozwesela
Daj mu spokój. Nie zamykaj okna
niech po domu chodzi z miną właściciela

Właśnie jest południe Cień spłynął się z nożem
i ptaki śpiewają bez obaw

Mikulaš Kováč

WIECZNOŚĆ

Twoja twarz
jest jak amfora
zamknięta w tkaninie zmarszczek

Wieczorem
świeci w moim śnie nad czarną skałą
wszystkim papierowym łódkom
łódkom wygnanym
na morze między nami

Na amforze
siedmiu tańcujących kopijników
nigdy nie dogoni
bosego chłopaka

Bosy chłopak na amforze
nigdy nie zaśpiewa

Jedyna cisza to cisza po oleju
tu będzie wiecznie matka
woda wodzie wodą płaci
i zima zimnem gładka

Jan Šimonovič

TATRY

Wicher klęka na górze, tłoczy ją kolanem,
wiąże powrozami las,
rozrzuca karty po jeziorze
a masyw ciszy z głębi żlebów
już się pogłosem nie rozpina.

Niebo zmarszczone jak stara chłopska twarz,
chmura suknię podkasała,

a ty się krztusisz, jakbyś jadła powietrze;
w końcu wiatr swą kurtkę ciska nam pod okno,
zaczyna jak siano
albo jak chemia snu szumieć deszcz.

Z języka słowackiego przełożył
Jacek Kolbuszewski

ZDARZENIA — KSIĄŻKI — LUDZIE

Z PRASY AMERYKAŃSKIEJ:

INTELEKTUALIŚCI NA ROZSTAJACH

1. TIME

W ostatnim czasie pojawiła się na stronach tego znanego magazynu amerykańskiego nowa rubryka zwana „Time-essay". W zamierzeniu redakcji artykuły te mają poruszać kluczowe problemy społeczeństwa w kategoriach szerszych niż bezpośrednia informacja. Time-essay to jakby próba sondażu w głąb, przeznaczona dla bardziej wyrobionych czytelników.
Jeden z majowych numerów Time'u przynosi rozważania o roli intelektualistów w Stanach Zjednoczonych, które tu przedstawiamy z pewnymi skrótami.

Najbardziej przygnębiający aspekt zaburzeń na uniwersytetach wiąże się z tym, co mówią one nie o studentach, lecz o profesorach. Uczeni uniwersyteccy tak są w niezgodzie, że podczas gdy jedni przeciwstawiają się pożądanym reformom, inni przyłączają się do studentów, chcących rozbić własny uniwersytet. Co gorsza, rozłam na Wydziałach jest odbiciem podziału wśród intelektualistów, obejmującego kręgi znacznie od uniwersyteckich szersze.

Nigdy dotąd intelektualiści amerykańscy nie opływali w taką sławę i dostatki, ale też nigdy tak nie oskarżali się wzajemnie o „kolaborację z Establishment". Gdy się słucha ich wypowiedzi, można dojść do wniosku, że Stany Zjednoczone wkroczyły w nowy okres antyintelektualizmu wzniecanego tym razem przez samych intelektualistów. Jest to zjawisko bardzo szczególne, tym dziwniejsze, gdy weźmiemy pod uwagę, że właśnie teraz roi się w Stanach od domniemanych intelektualistów zatrudnionych przez szpitale, fundacje, różne instytuty badawcze, *„think tanks"* (rezerwuary myślenia) a także Rząd i przedsiębiorstwa reprezentujące „przemysł wiedzy". Instytucje typu Radio Corporation of America zajmują się obecnie także produkcją powieści i badaniami z dziedziny wyższej matematyki. Zakres zainteresowań Pentagonu sięga od fizyki wysokich energii po metodykę nauczania na kur-

sach dla pół-analfabetów. Ameryka potrzebuje intelektualistów dla obrony, planowania miast, eksploracji przestrzeni kosmicznej, obsługi maszyn liczących i kształcenia nowych intelektualistów. Perspektywy otwierające się przed intelektualistą są dziś niemal nieograniczone. Dlaczego więc czuje się on tak nieszczęśliwy?

Główne źródło konfliktów i problemów leży w tym, że podczas gdy jedni intelektualiści pomagają społeczeństwu gospodarować, inni trudnią się oskarżaniem ich o to, że zawalają robotę. Potępia się na przykład wojnę wietnamską jako „wojnę intelektualistów", ponieważ pewna grupa uczonych włączyła się w jej prowadzenie. Jednocześnie Nowa Lewica atakuje liberałów, ponieważ nie udało im się usunąć zła społecznego w kraju. Znalazłszy się w krzyżowym ogniu, intelektualiści oscylują między bierną rozpaczą a rewolucyjną gorączką. Wielu intelektualistów nie widzi jasno swego miejsca w życiu Stanów Zjednoczonych. Nie chcą przystosować się do istniejącego stanu rzeczy, a nie wiedzą, jak wykorzystać swe umiejętności dla przeprowadzenia racjonalnej reformy. Nie wiedzą zresztą nawet, kim jest czy też powinien być prawdziwy intelektualista.

Amerykanie używają słowa „intelektualista" zaledwie od lat sześćdziesięciu. O tym, komu ma przysługiwać miano intelektualisty, często decydowała moda, swoisty folklor lub snobizm. Niewidzialny komitet weryfikacyjny wyklucza większość konserwatystów, z wyjątkiem być może W. F. Buckleya i Miltona Friedmana.[1] Spośród uczonych liberał J. Robert Oppenheimer przeszedł próbę zwycięsko, ale jego przeciwnik, także wybitny fizyk, Edward Teller, poniósł zdecydowaną klęskę. Sprzeciw wobec wojny potwierdził i przypieczętował wysoki status Senatora Fulbrighta a być może także dra Spocka[2]. Do zwolenników wojny, którzy zostali wykluczeni z bractwa intelektualistów należy m.in. Dean Rusk (...)

Odkładając na bok politykę (o ile to możliwe) Robert Hutchins definiuje intelektualistę jako „osobę, która utrzymuje się własnym przemysłem i której pierwszym celem jest kształcenie się. Można zdobyć nagrodę Nobla i nie być intelektualistą" — podkreśla Hutchins. Historyk Richard Hofstader przedstawia intelektualistę jako „człowieka, który żyje dla idei, podczas gdy ludzie tzw. wolnych zawodów żyją z idei". Inny historyk, Christopher Lasch, nazywa intelektualistą osobę, „dla której myślenie pełni jednocześnie funkcję pracy i zabawy". Oczywiście umysł intelektualisty nie zamyka się w jednej dyscyplinie,

---

[1] J. W. Buckley junior — znany publicysta, często zabierający głos także na tematy religijne (jako przeciwnik wprowadzonych obecnie zmian np. w liturgii). M. Friedman — wybitny ekonomista, także o nastawieniu konserwatywnym.

[2] Znany pediatra amerykański, autor najpopularniejszego podręcznika dla rodziców, zwolennik pedagogicznego liberalizmu.

lecz sięga wielu dziedzin, szukając szerszych prawidłowości. Prawdziwy intelektualista nie będzie zwykłym ekspertem czy nadzorcą, czuwającym nad działaniem takich czy innych mechanizmów — jego domeną jest synteza, plan o szerokim zakroju, wizja etyczna, wartościowanie.

Alienacja była chorobą zawodową intelektualisty na przestrzeni całej historii, oczywiście gdy przyjąć założenie, że intelektualista jako taki ma być krytykiem społeczeństwa i akceptowanych przez nie wartości. Znany językoznawca Noam Chomsky twierdzi, że „zadaniem intelektualisty jest mówić prawdę i demaskować kłamstwa".

Niestety sprawy ludzkie nieraz zawierają wiele prawd a niektórzy intelektualiści z trudem się z tym faktem godzą (...) Filozof Herbert Marcuse olśniewająco analizuje braki i skazy społeczeństwa amerykańskiego, ale obok innych środków zaleca korygującą „nietolerancję z lewa", która zdaniem pewnych krytyków trąci faszyzmem, tym razem kierowanym przez intelektualistów. „Absolutyzowanie myślenia jest prawdziwą zbrodnią intelektualistów" mówi Daniel Bell (Uniwersytet Columbia).

DWIE KULTURY

Według Platona człowiek powinien zawsze pomagać społeczeństwu, jeśli tylko posiada konieczne do tego umiejętności. Czynić inaczej byłoby nieroztropnym. To sformułowanie zasady odpowiedzialności intelektualistów odznacza się prostotą nie do podważenia. Lecz problem moralny staje się bardziej złożony, gdy intelektualiści włączają się w funkcjonowanie wielkich organizacji, takich jak administracja państwowa. Za czasów Johna Kennedyego i jeszcze dość długo za Johnsona wydawało się, że intelektualiści są wszędzie, i stale w ruchu, tam i z powrotem między Uniwersytetami, Rządem, finansjerą i przemysłem. Niektórzy z tych intelektualistów współpracowali w konstruowaniu strategii i uzasadnień wojny wietnamskiej. Gdy na to poszli, rozłam w bractwie intelektualistów zaczął się pogłębiać. *Jedną z przyczyn tego rozłamu jest zdaniem komentatora* Time'u *fakt, że istnieją dziś* dwa typy intelektualistów:

1. Fizycy i im podobni, oraz wielu (jeśli nie wszyscy) przedstawicieli nauk społecznych, którzy, w granicach rozsądku, czują się raczej zadowoleni ze swojej roli w rządzie, przemyśle i na uniwersytetach.

2. Filozofowie i literaci, którzy w mniejszym lub większym stopniu czują się outsiderami. Na tym w zasadzie polega problem „dwóch kultur", opisany przez C. P. Snowa. Wielu intelektualistów dezerteruje jednak z pierwszej grupy przyłączając się do drugiej.

Zarówno outsiderzy jak i dezerterzy martwią się, że społeczeństwo świata wysokiej techniki zmierza ku temu, co John Gardner nazywa

„modelem ula" — ku światu biurokracji pozbawionych oblicza oraz bezsilnych jednostek. Jednym z przedmiotów ataku jest dziś *„multiversity"* — gigantyczny kompleks szkół wyższych z ich wąską, fragmentaryczną specjalizacją. *Multiversity* to antyteza dziewiętnastowiecznej idei uniwersytetu propagowanej przez Kardynała Newmana, zgodnie z którą nauczanie wyższe ma zmierzać ku scalaniu, syntezie, wychowaniu całego człowieka. Wielu intelektualistom nie odpowiada szerzący się dziś styl myślenia — ciasny pragmatyzm nauk fizykalnych i pewnych odłamów socjologii i psychologii (behawioryzm). Słyszy się zarzut, że specjalizacja oderwała myśl od wizji moralnej. W badaniach naukowych na wielką skalę członkowie zespołów pracują nad tak małymi odcinkami projektu, że nie poczuwają się do etycznej odpowiedzialności za wynik. Nie jest to tak istotne, gdy ogólny cel to np. leczenie raka — ale sprawa przedstawia się już inaczej, gdy chodzi o środki owadobójcze itp.

ZAANGAŻOWANIE

Antypragmatyści koncentrują swe niepokoje i oskarżenia wokół wojny wietnamskiej widząc w niej klasyczny przypadek krótkowzrocznego podejścia do zagadnienia rozgrywania kryzysów. Szybko robiono bowiem to, co można było przeprowadzić natychmiast, ale nie liczono się przy tym z moralnymi i politycznymi konsekwencjami. Chomsky, jeden z przodujących krytyków wojny, piętnuje takie myślenie w swej wnikliwej choć nie wolnej od skrajności książce *American Power and the New Mandarins* (Potęga Ameryki i nowi mandaryni). Cytuje on pewnego eksperta od spraw dalekowschodnich, który zapewniał jedną z komisji Kongresu, że ludność Północnego Wietnamu „z radością przyjmie bombardowania, które niosą wolność..." Inny naukowiec proponował poskromienie Chin przez wykupienie wszystkich nadwyżek zbożowych, jakimi dysponują Australia i Kanada. Klęska głodu byłaby przecież tylko środkiem prowadzącym do upragnionego upadku komunizmu...

Oczywiście zrzucanie całej lub przeważającej części odpowiedzialności za wojnę właśnie na pragmatycznych intelektualistów graniczy z karykaturą rzeczywistości. Zarówno John Kennedy jak i Johnson polegali w wielkiej mierze na doradcach innego typu, mianowicie na wojskowych z ich entuzjastycznymi planami powstrzymania ekspansji komunizmu. I nie kto inny przecież, jak właśnie intelektualiści, podnieśli sprzeciw wobec wojny, dość silny, by spowodować rezygnację Johnsona z ponownej kandydatury. Niemniej wojna wykazała, że intelektualiści jeszcze nie bardzo sobie radzą ze swą rolą w świecie.

Jakie zadania stają przed intelektualistami w dzisiejszym społeczeństwie? Komentator Time'u *sądzi, że najważniejszym z nich jest reforma uniwersytetów; nie tylko zajęcie się nimi po latach zaniedbań,*

lecz przede wszystkim wskrzeszenie ich moralnego autorytetu. Powołuje się przy tym na zdanie Roberta Hutchinsa, który sądzi, że w odróżnieniu od wyższych szkół zawodowych istnienie uniwersytetów jest uzasadnione tylko wtedy, gdy stanowią one ośrodki krytycyzmu. Ani szkoły zawodowe ani przedsiębiorstwa z branży „przemysłu wiedzy" nie mogą być takimi ośrodkami. Lecz i multiversity ze swym rozproszeniem i dehumanizacją funkcji tej pełnić nie potrafi. Hutchins sądzi, że trzeba powstrzymywać ekspansję, gdy liczba studentów przekroczy kilka tysięcy, i raczej tworzyć nowe uczelnie. Jest on zwolennikiem małych uniwersytetów, gdzie wszystkie ważniejsze dyscypliny są ze sobą w kontakcie, dzięki czemu i wykładowcy, i studenci mogą podejmować badania z pogranicza różnych nauk, bardzo dziś potrzebne i owocne.

Time *zajmuje się dalej problemem współpracy uczonych z wojskiem: zdaniem autora współpraca taka musi istnieć, jest nieunikniona, pozostawienie obrony wyłącznie w rękach wojskowych byłoby niewskazane i niebezpieczne. Ale uniwersytety nie są odpowiednim terenem kooperacji między wojskiem a uczonymi. Bardziej się już do tego nadają osobne, specjalnie do tego powołane instytucje. Należy wszystkie te sprawy na nowo przemyśleć.*

Wielu intelektualistów oczywiście musi pracować z rządem i brać udział w sprawowaniu władzy. Wysuwa się argument, iż prowadzi to do intelektualnych kompromisów czy nawet kompromitacji. Z pewnością tak jest. Ale większe ryzyko stanowi rząd bez intelektualistów — kto na przykład chciałby, aby CIA kierowana była wyłącznie przez żołnierzy i policjantów?

Już w roku 1965 Robert Wood, znany specjalista z zakresu urbanistyki, pisał o problemach, wobec których stają dziś intelektualiści zaangażowani we współpracę z Rządem: „Biorąc pod uwagę niepewność co do możliwości rzeczywistego wpływu na decyzje, co do skuteczności tych decyzji i ich słuszności, oraz różnorodność motywacji, na które intelektualiści są wrażliwi, nie można się dziwić, że ludzie tego typu są udręczeni i postępują chwiejnie". Przez trzy następne lata profesor Wood pełnił funkcje podsekretarza stanu w Departamencie budownictwa mieszkaniowego i rozwoju miast. Obecnie po powrocie do Harvardu stwierdził on, że „było to doświadczenie twarde, otrzeźwiające, ale nie deprawujące. Alternatywą zaangażowania intelektualistów jest w wielkim złożonym społeczeństwie pozostawienie planowania i strategii na łaskę losu. Będzie o nich decydować intuicja, interesy tych czy innych grup szukających zysku, wreszcie poglądy polityków, którzy są zbyt zajęci, by skupić swą uwagę na problemach".

Intelektualiści powinni się nauczyć sztuki bycia opozycją wewnątrz Rządu, sztuki sprzeciwu. Wiele się w tej kwestii zmieniło od czasów

św. Tomasza More i Machiavellego. James C. Thomson Jr, dawny ekspert od spraw Azji Wschodniej w Departamencie Stanu i Białym Domu, pisze, że w czasie rządowej debaty w sprawie Wietnamu „wątpiący i protestujący zostali skutecznie zneutralizowani — zaważył tu subtelny proces oswajania dysydentów". Gdy tylko sekretarz Stanu George Ball zaczynał wyrażać zastrzeżenia, natychmiast „delikatnie i serdecznie nakładano mu instytucjonalny kaftan bezpieczeństwa... Przy każdym kolejnym stadium eskalacji zapraszano go do wyrażenia sprzeciwu. Jak sądzę, Ball czuł się dobrze, bo przecież walczył o słuszną sprawę, inni też czuli się dobrze, bo przecież lojalnie wysłuchali argumentów pokojowej opozycji, i w ogóle nieprzyjemną stronę sprawy zredukowano do minimum". Historyk Eric Goldman, który opuścił Biały Dom w 1966 roku po trzech nieszczęsnych latach służby w charakterze nadwornego intelektualisty, twierdzi dziś, że intelektualista nie powinien się zadowalać werbalnym czy symbolicznym sprzeciwem. Człowiek, który pracuje dla prezydenta a nie zgadza się z którąś z jego zasadniczych linii politycznych, może tylko albo zmienić tę linię albo rzucić pracę.

NOWA WIZJA

Zadania intelektualisty pozostają w rzeczywistości te same, gdziekolwiek zdarzy mu się pracować. „Trzeba bez reszty oddać się próbom zrozumienia, wniknięcia w głąb spraw, z którymi mamy do czynienia, niezależnie od tego, kto dane przedsięwzięcie finansuje — podkreśla Hutchins. Oczywiście znaczy to, że intelektualiści nie powinni siedzieć cicho. Czy są także zobowiązani wskazywać alternatywy posunięć, które potępiają? Poeta Lawrence Ferlinghetti twierdzi, że „głównym wkładem intelektualistów jest sprzeciw. Opozycja wobec bomby atomowej nie jest przejawem negatywizmu w myśleniu". A jednak czysta opozycja jest zejściem na łatwiznę. O wiele trudniejszym zadaniem jest próba konstruktywnego podejścia do problemów, opornych i niewdzięcznych, choć rozwiązania istnieją. Działając w tym kierunku intelektualiści amerykańscy nie są tak bezsilni, jak to się wielu wydaje. Jak dotąd Stany Zjednoczone nadal cenią i uważnie słuchają tych krytyków społeczeństwa, którzy umieją z dużą siłą i rzeczowo przedstawić swoją sprawę. Książka Michaela Harringtona [3] *The Other America (Inna Ameryka)* była na przykład jednym z kluczowych impulsów dla programu walki z nędzą. A są jeszcze inni wpływowi reformatorzy, jak Bryan Conant, John Gardner, Ralph Nader, Saul Alinsky czy Daniel Moynihan. A ko-

---

[3] Artykuł M. Harringtona *Sprzeczności amerykańskie* zamieściliśmy w „Znaku" nr 109—110, r. 1963.

muż śniło się, że Eugene Mc Carthy będzie mógł odnieść taki sukces w wyborach wstępnych w New Hampshire?

Wielu niezadowolonych intelektualistów ma na to gotową odpowiedź: Mc Carthy w końcu przepadł, reformatorzy odnoszą powierzchowne tylko i doraźne sukcesy — zbawienie Ameryki wymaga gruntownej rewolucji. W rzeczywistości — sądzi „Time" — tego typu pesymizm może być raczej przedwczesny. Doniosłe refleksje wiodące ku etycznej syntezie powstają dziś w środowiskach uczonych przedstawicieli nauk ścisłych, których literaci mają w pogardzie. To uczeni wrażliwi na wartości etyczne dali impuls, którego wynikiem jest traktat zakazujący prób z bronią nuklearną. Ci sami ludzie rozwijają dziś publiczną dyskusję nad celowością i konsekwencjami rozbudowy antynuklearnych systemów obronnych. A ponadto nowe pokolenie uczonych przejawia żywe i głębokie zainteresowanie kwestią kształtowania środowiska, w jakim żyje gatunek człowiek. A przecież kwestia ta przekracza ciasne granice pragmatycznego myślenia. Ludzie tego typu wspierają nadzieje, że następny etap dziejów intelektu będzie etapem odnowy zmysłu całości i znów rozwinie się poczucie że ludzka wiedza stanowi jedność. Pora już, by intelektualiści przemyśleli i zaczęli propagować tę wizję. Powinni jednak liczyć się przy tym ze swą wyjątkową skłonnością do przerzucania się od niecałkiem uzasadnionych nadziei do skrajnej rozpaczy. Flaubert powiedział coś, co może się przydać intelektualistom wszelkiej maści: „Pieniąc się na idiotów można zrobić idiotę z siebie samego". To ryzyko szczególnie jest wysokie wśród dzisiejszych skłóconych intelektualistów. Być może, gdyby udało im się obniżyć ich własną stopę idiotyzmu, społeczeństwo poszło by za ich przykładem.

2. DANIEL CALLAHAN: SOFIZMAT DWÓCH PRAWD

Jeden z moich profesorów, Donald Williams, używał określenia „sofizmat dwóch stron". Rozumiał przez to założenie, że w każdej dyspucie istnieją zawsze dwie strony i każda z nich ma równe prawo do posłuchu. Słusznie mówił tu o sofizmacie, bo wcale nie zawsze prawda w równej mierze jest po obu stronach, które zgłaszają do niej pretensję. A jednak ten sofizmat zawsze był istotnym elementem liberalnej tradycji. Uzasadnia on obowiązek wysłuchania obu stron, zanim dojdziemy do osobistych wniosków. Gwałtowny atak na ten sofizmat przypuścili ostatnio zwolennicy Herberta Marcuse, którzy zakładają (w stylu, który powinien brzmieć swojsko dla katolików dawnego autoramentu), że błąd nie ma praw, a swoboda wysłuchiwania nonsensów jest zbędna i szkodliwa — zwłaszcza gdy nonsensy głoszone są przez ludzi posiadających dobrze ugruntowaną władzę polityczną. Ich logika wiedzie jednak ku innemu, o wiele starszemu sofizmatowi „jednej strony", który zakłada,

że w każdej dyspucie jedna strona ma rację, a druga błądzi. Stając wobec wyboru między nimi sądzę, że wolałbym sofizmat dwóch stron — miałbym przynajmniej szansę głoszenia moich błędów, zamiast przymusu akceptacji cudzej prawdy.

Problem polega na tym, że sofizmat dwóch stron pociąga za sobą sytuację, w której inni ludzie mogą szerzyć swoje błędy, które uważam za bardziej rzucające się w oczy i bardziej szkodliwe niż moje własne. Za tym osobistym aspektem kryje się szerszy problem. W społeczeństwie liberalnym — w odróżnieniu od radykalnego — najwymowniejsze oskarżenie to zarzut, że ktoś nie chce słuchać opinii swoich przeciwników. Otwartość wobec wszelkich opinii jest cenioną cnotą, ten, kto jej nie przestrzega, zasługuje na potępienie wszystkich dobrze myślących.

Gdzie przebiegają granice otwartości? Czy mogą istnieć sytuacje, kiedy odmowa wysłuchania będzie cnotą?

Weźmy na przykład sprawę ludobójstwa lub dzieciobójstwa. Albo zabijanie bezużytecznych starych ludzi. W każdym z tych wypadków ktoś dysponujący odpowiednią dozą wynalazczości mógłby przedstawić argument na rzecz takich czynów. Inteligentny dyskutant poprzedziłby swe wywody zapewnieniem, że nie jest zwolennikiem tego rodzaju postępowania w chwili obecnej, że tylko rozważa teoretyczną możliwość, uprawia spekulację myślową czy coś w tym rodzaju. Najlepsza taktyka to naszkicować jakiś przyszły stan rzeczy, wysoce nieprawdopodobny lecz możliwy, który wymagałby zabijania wymienionych osób. Można jeszcze podeprzeć argument przyznając, że oczywiście takie drastyczne kroki nie mogą być podejmowane w sposób nieodpowiedzialny. Decyzja akceptująca ludobójstwo powinna być moralnie uzasadniona, odpowiedzialna. Wszystko przypieczętuje stwierdzenie, że prosty zakaz ludobójstwa, dzieciobójstwa czy likwidacji starców nie tylko jest przejawem jurydyzmu, lecz ma wręcz posmak zabobonu. „Absolutne tabu wraz z leżącą u jego podstaw mistyką życia, zamienia ludzką wolność w jakąś farsę. Wszelkie tabu tego rodzaju podcina korzenie moralności ponieważ tylko to, co wybieramy po ludzku, może istotnie należeć do moralnego porządku" — pisał kiedyś Joseph Fletcher. Wszystko to brzmi bardzo rozsądnie. Co więcej, czy można by się oprzeć zwolennikowi otwartości, który by s z c z e r z e twierdził, że wszelki dogmatyzm jest wykluczony, że trzeba dyskutować nad wszystkimi sprawami, wysłuchać obu stron — że po prostu pragnie on, abyśmy mieli odwagę myśleć także o rzeczach nie do pomyślenia. Ale czy powinniśmy w ogóle udzielić mu posłuchania? Moim zdaniem nie. Istnieje punkt, w którym powinniśmy się zamknąć, ani nie słuchać „drugiej strony" ani nawet prywatnie, samemu, nie rozważać proponowanych przez nią argumentów. Ludobójstwo jest z pewnością takim punktem. Nie można nawet spekulować na temat możliwości jego uzasadnienia czy usprawiedliwienia.

„Tabu" jest całkiem na miejscu. Od czasu drugiej wojny światowej regułą jest, że antysemityzm jest zakazany (nie znaczy to, że zasada ta nie bywa gwałcona). Nie głosi ona, że antysemityzm jest do przyjęcia w wypadkach, gdy się go uprawia grzecznie, szanując opinie tych, co sprzyjają Żydom. Przeciwnie: reguła mówi, że antysemityzm jest zawsze zły, we wszelkich możliwych okolicznościach. Nie jest to przedmiot, w którym „otwartość" mogłaby mieć zastosowanie. Został wykluczony, jak ludobójstwo i dzieciobójstwo. [4]

„The National Catholic Reporter", 9. III. 1969

3. JOHN COGLEY: RACHUNEK SUMIENIA

Katolicy amerykańscy już od dość dawna zaprzątnięci są niekończącą się dysputą między liberałami a konserwatystami. Trwa to już tak długo i stało się tak nudne, że można zacząć pragnąć zawieszenia broni, po którym może dałoby się nawiązać mniej schematyczny dialog na temat losów Kościoła. Nie jestem pewien, czy może się to udać. Na razie proponuję rodzaj rachunku sumienia, który ułożyłem na użytek własny i sobie podobnych, posługując się techniką, jaką wynalazł swego czasu Robert McAfee Brown. Było to wtedy, gdy ekumenizm był jeszcze nowością... Rachunek sumienia dotyczy sześciu przykazań mego własnego pomysłu:

> 1. Jeśli jesteś konserwatystą — nie odwołuj się w dialogu do utartych sloganów na temat liberalizmu; jeśli jesteś liberałem — nie traktuj swego brata konserwatysty tak, jakby był niegodnym uwagi reliktem przeszłości.

— Czy zakładałem, że mój liberalny przeciwnik jest tylko powierzchownym poszukiwaczem nowości? Czy sugerowałem bezpodstawnie, że kieruje nim pragnienie zwracania uwagi na siebie i chęć zyskania poklasku możnych tego świata? Czy wbrew jego woli usiłowałem analizować jego psychikę, przypisując mu nieświadomą a niezbyt chwalebną motywację? Ile razy?...

— Czy sugerowałem, że konserwatywny przeciwnik nie podziela mojej troski o pokój na świecie? Czy posądzałem go bezpodstawnie o przesądy społeczne i rasowe, od których sam jestem wolny? Czy zarzucałem mu nieznajomość historii? lub konstruowałem analogie między jego postawą a smutnymi tradycjami tych czy innych instytucji z prze-

[4] Daniel Callahan jest jednym z czołowych publicystów katolickich w USA. Przez długie lata był redaktorem „Commonwealu", obecnie jest stałym współpracownikiem tygodnika „The National Catholic Reporter". W Bibliotece „Więzi" ukazała się jego książka *Uczciwość w Kościele*.

szłości? Czy wyrażałem przekonanie, że bardziej mu zależy na kościelnej karierze niż na szerzeniu idei, których jest zwolennikiem? Ile razy?...

2. Nie będziesz przywłaszczać sobie retorycznych skarbów swego brata.

— Czy arbitralnie nie oskarżałem mego liberalnego przeciwnika o nietolerancję, której mieni się przeciwnikiem? Czy nie próbowałem wiązać jego osobistych słabości i upadków z jego orientacją ideową, tak aby obciążyć jego ruch, a wybielić swój własny? Ile razy?...

— Czy nie przelicytowywałem mego brata konserwatysty w jego własnej grze powołując się na starożytne zwyczaje po to, by zyskać błogosławieństwo tradycji dla nowinek, którymi entuzjazmuje się moja paczka? Czy nie wyśmiewałem się z praktyk niedawnej przeszłości porównując je — na ich niekorzyść — z tym, co uważam za odwieczne tradycje? Ile razy?...

3. Nie będziesz ignorować argumentów twego brata i faktów, które za nimi przemawiają.

— Czy utrzymywałem, że mój liberalny przeciwnik i ludzie jemu podobni sami są przyczyną zła, z którym próbują walczyć? Czy wmawiałem sobie, że problemy, którymi się oni zajmują — przeludnienie, groźba nuklearnej zagłady, opór młodych wobec status quo, i ich zniechęcenie, bezpłodność wielu kaznodziejskich wysiłków i jałowość sporej części teologicznych dociekań, pustka liturgiczna — to wyłącznie twory nadmiernej wyobraźni? Ile razy?...

— Czy traktowałem lekceważąco sprawy, które leżą na sercu memu bratu konserwatyście? Czy na przykład godziłem się łatwo z pustką i dziecinnadą tego, czym nieraz zastępuje się dawną liturgię? Czy rozprawiałem się ironicznie z dawnymi teologicznymi systemami, jednocześnie nie chcąc dostrzec braków w tym, co ma zająć ich miejsce? Czy dopuściłem się grzechu dobrowolnej odmowy zrozumienia tego, o czym mój brat konserwatysta do mnie mówi? Ile razy?...

4. Nie będziesz wypędzać brata, który się z tobą nie zgadza, z domu waszego wspólnego Ojca.

— Czy sugerowałem jawnie lub pośrednio, że mój brat liberał jest nieuczciwy pozostając członkiem naszego wspólnego Kościoła? Czy otwierałem przed nim drzwi wyjściowe z takim zapałem, jakbym był głównym wykidajłą w domu wiary? Czy ukrywałem i tłumiłem moje własne wątpliwości i opory po to, aby moja ortodoksja wydawała się być bez skazy? Ile razy?...

— Czy uzurpowałem sobie prawo odsyłania mego brata konserwatysty do „kościoła przeszłości", skazanego na wymarcie? Czy przykrawałem Kościół do swego widzimisię, ekskomunikując tych, co nie podzielają moich upodobań? Ile razy?...

5. Nie będziesz udawać, że jesteś mądrzejszy lub bardziej uczony niż w rzeczywistości.

— Czy uważałem się bezpodstawnie za znawcę tradycyjnych mistrzów (np. Augustyna i Tomasza), których przeciwstawiałem autorytetom moich braci liberałów, choć w istocie moja wiedza nie wykracza poza podręczniki? Czy twierdziłem niezgodnie z prawdą, że czytałem prace nowych teologów, zgłębiłem je i na tej podstawie uznałem je za intelektualnie bezwartościowe lub fałszywe? Czy pretendowałem do tego, że czytałem i zrozumiałem uchwały Soboru Watykańskiego II i na tej podstawie twierdzę, że liberałowie interpretują je niewłaściwie? Czy przedstawiałem się jako koneser starożytnych herezji, który ze znudzeniem odkrywa, że liberałowie bezmyślnie je powtarzają? Ile razy?...

— Czy oszukańczo głosiłem, że spędziłem lata na studium filozofii i teologii przeszłości, które dziś odrzucam jako beznadziejnie przedawnione? Czy darowałem sobie lekturę książek zagranicznych teologów, którzy rzekomo mieli uformować moje myślenie? Ile razy?

6. Nie graj komedii przed twoim bratem.

— Czy broniłem pewnych praktyk pobożnych — np. odmawiania różańca — których sam nigdy nie uprawiam? Czy twierdziłem wbrew własnemu doświadczeniu, że dawna liturgia w całości była dla mnie niezawodnym źródłem duchowego zadowolenia? Czy broniłem twierdzeń teologicznych, których w rzeczywistości sam nie akceptuję, by dzięki temu pognębić mego brata liberała? Czy przypisywałem sobie prostą wiarę i dziecięce posłuszeństwo, z którymi rozstałem się przed wielu laty? Czy publicznie gorszyłem się rzeczami, które prywatnie mnie tylko nudzą? Czy okraszałem swe publiczne wystąpienia pobożnościami, których nie śniło by mi się użyć w gronie znajomych? Ile razy?...

— Czy udawałem, że zajęcie modnych obecnie pozycji wiele mnie duchowo kosztowało? Czy szukałem rozgłosu przez wyrażanie niepokojów i rozterek, których naprawdę nie odczuwałem? Czy godziłem się na zmiany w Kościele, których w istocie się boję, ponieważ były one lansowane pod hasłem „postępu"? Ile razy?...

A TERAZ wzbudź akt szczerej skruchy...[5]

„The National Catholic Reporter", 7. V. 1969
oprac. **H. B.**

[5] John Cogley także wywodzi się z ekipy „Commonwealu", gdzie odgrywał wielką rolę. Obecnie związany jest z Center for the Study of Democratic Institutions i zajmuje się głównie pracą naukową, kontynuując jednak współpracę z szeregiem czasopism. m. in: „The National Catholic Reporter".

PORADNIK KARIERY NAUKOWEJ

„...funkcjonowanie środowiska pracowników nauki może być dla socjologa wdzięcznym zadaniem badawczym — znając jednak te środowiska nie radzę młodym pracownikom naukowym rozpoczynania takich badań...".

J. Szczepański [1]

W 1908 r. opublikowano w Anglii pierwsze wydanie niewielkiej broszurki przeznaczonej dla młodych pracowników naukowych i napisanej w postaci zbioru uwag i rad pomocnych w karierze naukowej [2]. Sposób wykładu jest podobnie poważny jak w przetłumaczonej niedawno na język polski monografii C. N. Parkinsona, która wydaje się być tak popularna, że warto może przedstawić jej poprzedniczkę i — prawdopodobnie — wzór.

Według Cornforda pomyślny przebieg kariery naukowej zależy od spełnienia dwu podstawowych warunków, które zazwyczaj nazywa się: wrastaniem w środowisko i nabywaniem doświadczenia. Pierwszy z nich polega przede wszystkim na poznaniu „...dziwactw i osobliwości wszechwładnych w danej dyscyplinie luminarzy nauki, gdyż dla młodych ludzi próba załatwienia czegokolwiek w świecie akademickim bez zachowania właściwego dla danej osoby ceremoniału oraz odpowiednio demonstrowanej zgodności zapatrywań jest czystą donkiszoterią...". Podstawowym więc zadaniem jest rozpoznanie środowiska, co wymaga opanowania reguł w nim obowiązujących oraz znajomości spotykanych w nim odmian postaci. Zacznijmy od tej drugiej sprawy.

Prawie wszystkich pracowników nauki można zaliczyć do jednej z następujących pięciu grup:

1. Konserwatywni liberałowie, którzy sądzą, że coś trzeba robić, a najlepiej coś, o czym zapomniano w czasach ich młodości.

2. Liberalni konserwatyści, którzy również sądzą, że coś należy robić, ale ostrzegają, że w czasach ich młodości zrobiono parę rzeczy niepotrzebnych.

3. Ludzie przedsiębiorczy, jedyni, którzy wiedzą, czego chcą, a chcą rzeczy bardzo konkretnych. Ich hasłem dnia jest: „daj mi zleconko, a nie zatruję ci życia".

4. Ci, którzy „nie zgadzają się", bo „mają zasady". Są oni niedostępni dla jakiejkolwiek argumentacji (poprzednie grupy bywają dostępne i tylko wskutek natłoku przekonujących trudno o wyniki). Za-

---

1 *Socjologiczne zagadnienia wyższego wykształcenia.*

2 F. M. Cornford — *Microcosmographia academica.* Cambridge 1963, Bowes and Bowes Publ. (wyd. 4).

sady są bowiem ogólnymi regułami dowodzenia szkodliwości pracy wszędzie tam, gdzie prymitywny instynkt skłaniałby do działania. Istnieje bowiem „... tylko jedna racja przemawiająca za działaniem — ta mianowicie, że jest ono jedynym rozsądnym zachowaniem. Natomiast można przytoczyć mnóstwo argumentów przemawiających przeciw jakiejkolwiek działalności...". Do najczęściej spotykanych należą:

a — „czas jeszcze nie dojrzał — przy czym nie należy wspominać o pewnej bardzo nieprzyjemnej właściwości czasu — gnije on na ogół, nim zdąży dojrzeć";

b — „nie należy stwarzać niebezpiecznych precedensów. Właściwie wszystko, cokolwiek czynilibyśmy, może być albo błędem, albo niebezpiecznym precedensem — dlatego najlepiej nie robić nic";

c — „zmiana jest zawsze zmianą — domyślnie — każda zmiana zaś jest niebezpieczna";

d — „należy dać obecnemu rozwiązaniu uczciwą szansę wykazania jego wartości — naturalnie nie można wymagać tego samego dla dopiero proponowanego rozwiązania".

5. Młodzi niecierpliwi ludzie, nie mogący pojąć, ile to czasu musi upłynąć, zanim coś się stanie. Ponadto bywają oni obciążeni sumieniem. Gdy się ich słucha, wydają się „... połączeniem cnót Brutusa i niezłomności Katona. Nie wiedzą, że wszystko jest stracone, gdy wypuści się tego Katona z worka, zamiast związać go mocno i usiąść na nim, jak to czynią ludzie doświadczeni...".

Środowisko naukowe rządzi się odrębnym, sobie właściwym zbiorem praw zwyczajowych. Ostatecznym celem wszelkich reguł jest pomaganie ludziom w ciężkim trudzie zmagania się z problemami etycznymi, jak najbardziej skuteczne chronienie ich przed myśleniem, co też powinniby uczynić. Spokój wewnętrzny pracownika rośnie wraz z ilością przepisów normujących jednoznacznie tok jego życia. Z drugiej jednak strony reguły te nie powinny — w sprawach istotnych — nadmiernie krępować indywidualności wybitnych uczonych. Dlatego też za najbardziej może użyteczne należy uznać np. przepisy określające szczegóły stroju akademickiego, zakazujące palenia papierosów na pewnych korytarzach czy wyznaczające kolejność zabierania głosu na zebraniach. Im więcej tego rodzaju reguł uznano w danej instutucji, tym mniej będzie sposobności do nabycia szkodliwego przyzwyczajenia formułowania własnych sądów, a zwłaszcza własnych ocen.

Podstawową regułą środowiska naukowego jest stwierdzenie, że praca naukowa wymaga specjalnego klimatu psychicznego. Nie sposób dochodzić obiektywnej prawdy, gdy się jest dręczonym przez poczucie jakiejś odpowiedzialności. Dlatego mądrość poprzednich pokoleń wymyśliła kolegialne formy zarządzania, gdzie odpowiedzialność jest tak rozpostarta, że właściwie już znika. W instytucjach naukowych nie ma

miejsca na oficjalne stronnictwa, których programy byłyby mniej czy bardziej wyraźnymi zobowiązaniami, i kierowników, których można by niekiedy obarczać odpowiedzialnością. Wszystko sprowadza się właściwie do zagadnień personalnych wymagających uzgodnień bezpośrednich, co przy wystarczająco licznym gronie stwarza najpewniejszą zaporę wobec niecierpliwych młodych ludzi.

„... nie sądźcie — ostrzega Cornford młodych pracowników nauki — że ludzie, którzy się z wami nie zgadzają, są nieuczciwi. Cynizm jest powszednim i powszechnym błędem schyłku młodości a brak iluzji — ostatnią iluzją tego okresu. Przeważająca większość naukowców woli zachowywać się przyzwoicie i jeśli — waszym zdaniem — tak nie postępują, to tylko dlatego, że według nich inni nie życzą sobie tego. Istotnym motywem postępowania w tym środowisku jest obawa, by się nie skompromitować, wieczny strach, by nikogo nie urazić, nie przegapić jakiej dobrej okazji, a zwłaszcza, by nie pokazać, ile się naprawdę nie wie...".

Wśród pracowników naukowych za właściwe uważa się powszechnie następujące dwa schematy przebiegu kariery:

a. Można zostać „swoim chłopem", czyli „dobrym kumplem". Wymaga to wytrwałego przesiadywania w gronie innych dostojniejszych naukowców oraz równie wytrwałego im potakiwania. Niezbędne jest tu również prowadzenie odpowiednio rozbudowanego życia towarzyskiego, a wskazane bywa pewne znawstwo kulinarne.

b. Można zostać „wybitnie zdolnym", o umysłowości nie spaczonej próbami samodzielnych rozważań, trzymającym rękę na pulsie życia współczesnego świata Wielkiej Nauki, uczestnidzącym w 'zjazdach międzynarodowych oraz reprezentującym znane i cenione instytucje. Ten schemat wymaga umiejętnego stosowania trzech podstawowych chwytów:

1 — odpowiednio uczonej i rozbudowanej terminologii o łacińskich lub greckich źródłosłowach (chociaż dobre wyniki daje również pewien puryzm językowy, troska o czystość mowy ojczystej), przy czym naturalnie nie chodzi tu o jakieś zagadnienia słowne, ale o precyzję pojęć;

2 — częstego cytowania nazwisk, tytułów oraz określeń w językach obcych jak również zwracania uwagi na daty publikacji, co podkreśla nowoczesność i postępowość wypowiadanych poglądów;

3 — autorytatywności sformułowań, co świadczy o dystansie dzielącym poziom naukowy przemawiającego od poziomu słuchaczy.

Drugi warunek kariery to nabycie doświadczenia pozwalającego uniknąć typowych błędów młodości. Najpospolitszą z tego typu omyłek bywa przekonanie, że czymś istotnym jest poprawność argumentacji, sensowne i odpowiadające rzeczywistości przedstawienie problemu. W świecie nauki warunkiem jakiegokolwiek działania zbiorowego jest

raczej powszechna zgodność poglądów, której naturalnie nie osiąga się dzięki rozumowaniom. Znacznie sprawniej działa tu odwołanie się do interesów, uczuć czy nawet przesądów. Najłatwiej można odróżnić początkującego od doświadczonego pracownika nauki po tym, że pierwszy z nich wierzy jeszcze w słuszność teorii, drugi już tylko w skuteczność znajomości.

Drugim pospolitym błędem jest niedocenianie roli ostrożności, uważanej — nawet w życiu codziennym — za istotną cechę charakteru idealnego pracownika nauki. Dotyczy to zwłaszcza opinii i sądów, które niekiedy trzeba wypowiadać. Jeśli musimy już o kimś mówić, to mówmy o nim zawsze dobrze. Właściwą formą rozmowy są komplementy. Najwyraźniej może występuje ta ostrożność podczas dyskusji. Istnieją dwie szkoły dyskutowania, dwie odmiany argumentacji zbijającej, które można by nazwać: liberalną i konserwatywną. Do typowych zarzutów pierwszej z nich należą:

a — „proponowane reformy zablokują drogę dla późniejszych, bardziej doniosłych",

b — „byłem zwolennikiem przedstawionej propozycji dopóki nie usłyszałem popierającej argumentacji kolegi X" — jest to tzw. metoda wykrętów,

c — „istnieje już organizacja, która mogłaby wprowadzić w życie zalecone zmiany" — argumentem tym należy się zawsze posłużyć, gdy organizacja ta nigdy nie działała i stanowi tak zardzewiały mechanizm, że uruchomienie go jest praktycznie niemożliwe. Tu też należy stosować tezę pomocniczą, że najlepiej jest, jeśli wszelkie zmiany pochodzą z wewnątrz.

d — Zarzut straty czasu. Wprawdzie w środowisku akademickim dawno zrozumiano, że czas jest na ogół bez wartości, ale za wyjątek uważa się czas poświęcony życiu towarzyskiemu. Należy więc przeciągnąć obrady do kilkunastu minut przed jakimś przyjęciem, po czym — by nie tracić czasu — zaproponować odroczenie obrad. Najprościej osiąga się ten cel dzięki tzw. przemówieniom zasadniczym. „...Mów powoli i niejasno — gdzieś w pobliżu tematu. Poważni pracownicy nauki są już na ogół w tym wieku, w którym rozumie się, że poczynając od pewnego stanowiska zawsze mówi się na temat. Pozwolą Ci więc mówić tak długo, aż wszyscy na sali będą woleli głosować za Tobą, niż jeszcze przez minutę wysłuchiwać Twego głosu. Jeśli zupełnie nie wiesz o czym mówić, to pamiętaj, że istnieją dwa nieśmiertelne tematy: niedocenianie przez władze lub społeczeństwo roli naukowców oraz wszystko to, co źle robisz. Jeśli np. jesteś kiepskim wykładowcą, mów jak należy dobrze wykładać...".

Argumentacja szkoły konserwatywnej — zresztą na ogół mniej wydajna — sprowadza się do następujących sformułowań:

a — nieugiętej obrony wartości przekazanych przez tradycję,
b — odwołania się do ducha zespołu i potrzeby jedności w dzisiejszych trudnych warunkach,
c — przypomnienia, że już przed 50 laty odrzucono podobną propozycję (wprawdzie nikt tego nie pamięta, ale wielu może w to uwierzyć),
d — skorzystaniu z zagadnień proceduralnych (np. czy można zgłaszać poprawki do poprawek?).

Świetne wyniki dają też spory stylistyczne i terminologiczne. Przecież to młode pokolenie w ogóle nie umie pisać! A ile czasu można zużyć dyskutując: czy lepiej mówić błąd, czy też uchybienie?

Ostatnią z niezbędnych umiejętności jest opanowanie techniki uzgodnień prywatnych. Najlepiej robi się to na przypadkowym spotkaniu, np. podczas spaceru „...Obowiązuje najpierw 5 minut obojętnej rozmowy, potem pożegnanie, potem rozchodzicie się o 4 kroki i wówczas mówisz — och, kolego, zapomniałem jeszcze o jednej drobnostce... Jeśliby przypadkiem zdarzyło się Panu... — Omawiasz ogólnikowo cel swych zamiarów podkreślając i zaznaczając niewielką doniosłość sprawy oraz powagę i wpływy twego rozmówcy. Potem żegnacie się, rozchodzicie i on powtarza to samo. Naturalnie nie ma żadnego związku między faktami, że obaj wzajemnie będziecie popierać Wasze plany...".

„...Sądzę młody czytelniku — kończy Cornford — że nie wierzysz ani jednemu słowu z tego, co napisałem. Uważasz, że jest to mieszanina cynizmu i przesady, pójdziesz swoją drogą i powtórzysz wszystkie te doświadczenia, których usiłowałem Ci zaoszczędzić. Ale mam dla Ciebie pewną propozycję. Gdy skończysz 35 lat, przerzuć jeszcze raz tę książeczkę. Jeśli osądzisz wówczas, że są to niepoważne bzdury, rzuć ją w ogień. Jest Ci zupełnie niepotrzebna — wrosłeś już w naukowe środowisko. Jeśli jednak uznasz wtedy, że nie mija się ona zbytnio z prawdą, pamiętaj, że prawdopodobnie istnieje jeszcze inny świat nauki — nieco ukryty, milczący, ale za to zaskakująco rozumny i często pełen humoru — gdzie jedynym uznawanym działaniem jest wysiłek myśli i to myśli wolnej od obawy, komu to mógłbyś się narazić. Spróbuj trafić do niego, zachowując tyle zgorzknienia, ile trzeba, by nadać rozmowie z Tobą przyjemną ostrość, i tyle światowej mądrości, by potrafić uszanować wybór innych i nie nawracać tych, którzy wcale tego nie pragną...".

Karol Wajs

KSIĄŻKI O KTÓRYCH SIĘ MÓWI:

CHRZEŚCIJAŃSTWO W PERSPEKTYWIE ŚWIATOWEJ

EKSPLORACJE TEOLOGICZNE

Paul van Buren: *Theological Explorations*
Macmillan

Książka ta, stanowiąca zbiór 6 szkiców, potwierdzi zapewne opinię jaką autor już sobie w kręgach teologicznych zdobył, opinię w której przekonanie o jego „tajemniczości" łączy się z podziwem dla jasności i piękna stylu i uczciwości przebijającej w każdym zdaniu. Wydaje się, że obecnie van Buren mniej jest skłonny do utożsamiania tego, co „świeckie" (*secular*) z tym co „niereligijne". W porównaniu z jego głośną książką o świeckim sensie Ewangelii (*The Secular Meaning of the Gospel*) tendencja ta wyraźnie osłabła. Teraz w pewnym sensie reinstytuuje on człowieka religijnego i religijne à priori. Nastąpiło też jeszcze jedno znamienne przesunięcie: dawniej van Buren był teologiem protestanckim, który posługiwał się pewną filozofią dla interpretacji klasycznej tradycji chrześcijańskiej. Dziś jest on przede wszystkim filozofem, próbującym wyjaśnić pewne terminy, którymi posługujemy się mówiąc o sprawach teologicznych. Jego mistrzami — jak sam to przyznaje — są Wittgenstein, Wisdom i William James. Temu ostatniemu poświęcony jest jeden z zamieszczonych w książce szkiców, być może najciekawszy.

Nie jest całkiem jasne, czy van Buren zdecydował już, czy możemy dziś posługiwać się słowem „Bóg", czy też nie. Porównując poglądy Jamesa i Wittgensteina na relację między językiem a rzeczywistością, van Buren zdaje się utożsamiać naszą zdolność do mówienia o Bogu z jego rzeczywistością. Czasem jednak sugeruje on, że może lepiej byłoby nie mówić o Bogu, ponieważ go nie ma (a nie z tej racji, że nasz język jest nieodpowiedni), podczas gdy na innym miejscu zdaje się opowiadać za propozycją Jamesa postulującego „ograniczonego Boga w pluralistycznym wszechświecie". Studium o przypowieściach ewangelicznych wskazuje na dwuznaczność. Czy Jezus mówiąc o Królestwie Bożym, zajmował się tylko nową jakością bytu w świecie, czy też mówił także o Ojcu Niebieskim? A jeśli czynił jedno i drugie, czy musimy przyjąć jego naukę w całości? Czy przeciwnie, możemy odrzucić doktrynę Boga, a przyjąć prawdy o człowieku i świecie? Van Buren unika odpowiedzi na te pytania. Wymyka się czytelnikom, stwierdzając, że żaden z opublikowanych w tym tomie szkiców nie prezentuje jego własnego stanowiska. „Eksploracje" to próby, z którymi autor się nie identyfikuje.

Recenzent uważa, że takie super ostrożne stanowisko wyklucza zaangażowanie i w gruncie rzeczy jest niepoważne. Nadmierny dystans wobec problemów jest skazą zmniejszającą wartość książki, skądinąd bardzo ważkiej.

wg *W. Hamilton*
„Commonweal", USA
W. Hamilton, znany przedstawiciel tzw. radykalnej teologii protestanckiej, jest autorem głośnej książki *The new essence of Christianity*[1].

ODKUPIENIE W KOŚCIELE I W ŚWIECIE

B. A. Willems: *De verlossing in kerk en wereld*
Romen en Zonen. Roermond-Maaseik

Książka jest zbiorem szkiców, które łączy wspólna linia tematyczna: ludzki, doczesny aspekt odkupienia. Autor wyraźnie rozumie i przyjmuje potrzebę „świeckiej" interpretacji Ewangelii — jego punktem wyjścia są potrzeby duszpasterskie, szczególnie zaś tak ostro odczuwana w wielu kręgach potrzeba „konkretnej prawdy". Mówi więc najpierw o wolności naszego łączenia się we wspólnoty osobowe otwarte ku Bogu. To doświadczenie pozwala nam zbliżyć się do samej idei odkupienia. Z tego punktu widzenia patrzy też autor na historię Kościoła, dostrzegając i uwypuklając w niej elementy wspólnotowe nieraz zapoznane (*Życie i nauczanie Ireneusza i Anzelma*). Zbawcze formowanie się wspólnoty dokonuje się w Kościele przede wszystkim w konkretnym sprawowaniu Eucharystii: eucharystyczne ciało Pana jest nieoddzielne od jego Ciała Mistycznego. Ale w tym się ono nie wyczerpuje — realizacja zbawienia to także wszystkie nasze kontakty międzyludzkie, które są dobre, niosą dobro, są wzajemnym wspomaganiem. Zbawienie istnieje więc i rozwija się poza Kościołem, ale Kościół jest potrzebny aby szerzyć wyraźną wiarę w Chrystusa.

„Odkupienie" jako termin kluczowy pociąga za sobą konieczność zwrócenia szczególnej uwagi na zło tkwiące w samotności, izolacji czy oderwaniu od Boga i bliźnich; pozytywne aspekty oddania się bliźniemu w Bogu i Bogu w bliźnim mniej są wyraźne. Niemniej książka jest udaną próbą kontaktu teologa z pewnym typem mentalności współczesnej.

wg *J. Rohof*
„Tijdschrift voor Theologie", Nijmegen

---

[1] W 166 numerze „Znaku" zamieściliśmy informacyjny szkic na temat teologii tak van Burena jak i Hamiltona (J. P. Jossua: *Chrześcijanie wobec „śmierci Boga".*)

CHRZEŚCIJAŃSTWO W PERSPEKTYWIE ŚWIATOWEJ

Kenneth Cragg: *Christianity in World Perspective*
Lutterworth Press, London

Dr Cragg jest uczonym islamistą o renomie światowej. Głębokość spojrzenia i wrażliwość na wartości religijne, ujawniająca się już w jego pracach z zakresu ścisłej specjalności, tu znajduje szersze pole do popisu: chodzi o cały świat i chrześcijaństwo będące sprawą całego świata. „Wiara chrześcijańska dotyczy człowieka i jest wiernością wobec człowieczeństwa". Postawa ekumeniczna powinna mieć konotację planetarną i nie ograniczać się do zagadnień wewnątrzkościelnych. Nie tylko sobory i patriarchowie są ekumeniczni — ten aspekt ma także Organizacja Narodów Zjednoczonych i jej agendy. Niestety chrześcijaństwo mając już dziś zasięg światowy wciąż jeszcze jest „zachodnie" i „białe", a przynajmniej takie wywiera wrażenie na przedstawicielach innych kultur. Jego dziewiętnastowieczna ekspansja spleciona była z pochodem zachodniego imperializmu. „W wielu dziedzinach nawrócenie prowadziło do nadmiernej ustępliwości, nawet służalstwa... poczucie zależności było bardzo jednostronne". Ta słabość wielkiego ruchu misyjnego ostro odbija od uniwersalności Nowego Testamentu. W 2 rozdziale swej książki Cragg zajmuje się właśnie Nowym Testamentem na tle ówczesnego grecko-rzymskiego świata. Z analizy tej wyłaniają się możliwości i postulaty bardzo różne od dotąd kontynuowanych praktyk, tak jeszcze wiktoriańskich z ducha. W rozdziale 3 autor próbuje wypracować teologię „religijnego pluralizmu", polemizując m. in. z K. Rahnerem. Cragg sądzi, że trzeba przede wszystkim uchwycić „intencję" każdej z wielkich religii świata, traktując wszystkie wiary z najwyższą powagą. Kontakt z chrześcijaństwem powinien dla innych religii stanowić wezwanie do pełnego i pozytywnego sformułowania ich wizji rzeczywistości, z radykalną i głęboko krytyczną świadomością tego, czym są. W dalszych rozdziałach podejmuje autor charakterystykę judaizmu, islamu i religii afrykańskich. Szczególnie ta ostatnia jest niezwykle interesująca, wskazując ile Afryka może nam dać w dziedzinie religijnej.

Od tych rozważań Cragg przechodzi do problemu „sekularyzacji świata" i wiele ma na ten temat do powiedzenia. Jego stanowisko diametralnie odbiega od reprezentowanego przez takich myślicieli jak van Leeuven i Cox, dla których sekularyzacja świata jest wynikiem biblijnego wezwania, a może nawet jego celem. Cragg natomiast pragnie zachować w stosunku do rzeczywistości niejako podwójną perspektywę — chce żywić świadomość tego, co bezpośrednio aktualne, co może być zarazem sztuczne i sprzedajne, służąc doraźnym celom, lecz zarazem także być otwartym wobec ostatecznego sensu tych samych zjawisk i ich

fundamentalnego zakorzenienia w przeszłości. To prowadzi do rozważań o zasadniczym znaczeniu dla każdej religii. Autor stara się zanalizować ich sytuację w dzisiejszym świecie, ich obowiązki w stosunku do siebie nawzajem, warunki współistnienia w sekularyzującym się świecie. Postawa chrześcijańska wobec innych religii powinna być nacechowana nadzieją i powinno się także przestrzegać solidarności wobec nich. Być posłanym na cały świat, to nie znaczy tylko zejść całą ziemię — to także nakaz takiego rozwoju Kościoła, by mógł on być „upragnieniem wszystkich narodów". Czy Cragg jest przeciwny sekularyzacji? Tak i nie — niewątpliwie akceptuje on z radością zarówno autonomię człowieka, jak i świecki charakter państwa. Nie chce ani narzucania wiary czy związanych z nią norm postępowania, ani podporządkowania władzy państwowej takim czy innym czynnikom religijnym. Za Sartrem przyznaje, że Bóg często był pojmowany i nadużywany jako siła ograniczająca wolność ludzką i że z tym zjawiskiem trzeba walczyć. Ale z drugiej strony sądzi on także, że technologia nie musi powodować obalenia poczucia sacrum — można świat organizować nie odbierając mu głębi i dalszych, pozatechnologicznych wymiarów. Jak mówi poeta afrykański: „tym co nas pokonali, wszechwiedzącym i naiwnym zwycięzcom, należy się litość". Trzeba walczyć z pokusą, której niekiedy ulegają prorocy „świeckości" — z pokusą zadufania w sobie, łatwego pouczania innych, pomijania i lekceważenia pewnych aspektów ludzkiej osobowości i sytuacji społecznych, wreszcie niedostrzegania czy deprecjonowania tego, co nam obce, co nie odpowiada naszej mentalności. Odrzucenie teologii, która miałaby stanowić rodzaj protezy duchowej, ostrzeganie przed ucieczką w religijność, nie musi oznaczać rezygnacji „z teologii oliwy i wina, dwóch denarów i gospodarza, teologii energicznego działania w obrębie ludzkich problemów i potrzeb człowieka". Czy można wierzyć w istnienie „człowieka dla innych" gdy „inni" nie stanowią dla nas problemu? Odrzucenie deus ex machina nie oznacza, że alternatywą musi być homo cum machina" — pisze Cragg. W. Blake i Hammarskjöld są świadkami innej drogi: tragiczne wymiary człowieczeństwa otwierają perspektywę bóstwa. Autor sugeruje, że w wielu swych formach sekularyzacja zapoznaje wiele elementów tego, co ludzkie i dlatego nieraz uwłacza ludzkiej godności.

wg *L. M. Schiff*
„New Christian", London

OBRZĘD I CZŁOWIEK. SAKRALNOŚĆ NATURALNA I LITURGIA

L. Bouyer: *Le rite et l'homme. Sacralité naturelle et liturgie.*
Ed. du Cerf, Paris.

Ta bynajmniej nie nowa, choć niedawno znów wznowiona książka znanego teologa francuskiego odegrać może nową rolę w rozwijającej się

obecnie debacie nad desakralizacją, debacie mającej także swe liturgiczne reperkusje. Autor korzysta zarówno z osiągnięć religioznawstwa porównawczego jak i psychologii głębi, próbując rzucić nowe światło na naturę i funkcję liturgii. Mamy tu wiele interesujących analiz, jak np. w kwestii roli słowa w obrzędzie i na temat wieloznaczności pojęcia ofiary. Znamiennym jest, jak autor łączy to pojęcie z ideą „spotkania z Bogiem w świętym posiłku". Lecz najważniejszym wkładem książki w obecną dyskusję może okazać się jej główna teza, do której autor w różnych kontekstach stale powraca: pierwotne doświadczenie tego, co religijne i sakralne jest jedną z pra-danych ludzkiej rzeczywistości. Wraz z utratą, czy zatarciem tego doświadczenia, człowiek traci coś istotnego i ma odcięty dostęp do wiary, wszelkiej wiary nie tylko chrześcijańskiej. Teza ta nie jest oczywiście specjalnie oryginalna, ale Bouyer jeden z pierwszych sformułował ją z wielką siłą i nadal jej broni. Doświadczenie religijne, doświadczenie sacrum rozumie Bouyer jako „fundamentalne ustosunkowanie człowieka do świata jako całości, tajemniczo uchwyconego jako jedność, a raczej jako j e d y n o ś ć tego, co święte i Całkowicie Inne". Powstaje pytanie, czy człowiek dzisiejszy potrafi do takiego całościowego doświadczenia dojść względnie powrócić, a ponadto czy nie istnieją inne drogi do uznania transcendencji, dzięki którym liturgia i sakramenty byłyby i dla takiego człowieka czymś sensownym i potrzebnym. Bouyer twierdzi, że inne drogi nie istnieją i tym samym stawia przed nami problem duszpasterski pierwszorzędnej wagi.

wg *H. Manders*
„Tijdschrift voor Theologie", Nijmegen

ISLAM I JEGO CYWILIZACJA

André Miquel: *L'Islam et sa civilisation*
Coll. Destins du Monde. A. Michel, Paris.

Książka stanowi śmiałą syntezę zagadnień związanych z Islamem: autor obszernie zajmuje się najpierw religią a następnie cywilizacjami, jakie w niej znalazły natchnienie i wreszcie stosunkami między krajami Islamu a innymi narodami, przy czym nie ogranicza się tu do państw arabskich. W grę wchodzi także Persja, świat ottomański i ludy mongolskie oraz Indie, Indonezja i Czarna Afryka. Cała ta ekspansja na przestrzeni trzynastu stuleci rozważana jest nie tylko z punktu widzenia stosunków z Zachodem, lecz także od strony konfliktów i przemian wewnętrznych. Miquel zdaje się szukać przede wszystkim źródeł tego dynamizmu i elementów, które odegrały decydującą rolę w jego

orientacji. Jest to przedsięwzięcie ambitne, którego rezultaty mogą być czasem dyskusyjne, co jednak nie zmniejsza wartości książki.

wg *J. Lecler*
„Etudes", Paris

CZARNY ISLAM

V. Monteil: *L'Islam noir*
Ed. du Seuil, Paris

Autor zna Islam nie tylko z tekstów lecz z licznych i bezpośrednich kontaktów. W książce znajdujemy więc bezcenne już dzisiaj świadectwa, zwłaszcza dotyczące Afryki Zachodniej z Nigerią włącznie. Islam jest tam zabarwiony kulturami lokalnymi. Autor przeprowadza analizę tych formacji, interesując się szczególnie przejawami tamtejszej pensée sauvage, wykorzystując piękne teksty ludowej poezji. Następnie opisuje kolejne fale penetracji Islamu, przekształcenia fundamentalnych prawd tej religii w nowym środowisku i rolę marabutów. Jest to rzecz niezwykle interesująca, ponieważ pokazuje, jak próżnia spowodowana brakiem oficjalnych pośredników między bóstwem a wiernymi stopniowo się zapełnia: rodzą się pośrednicy charyzmatyczni wokół których skupiają się grupy gorliwych adeptów „posłusznych jak trupy" (to określenie pojawia się już w IX wieku). To oni szerzą nauki swych mistrzów wśród ludu i to wbrew islamicznej ortodoksji. Inne poruszone zagadnienia — jak rola kobiety, Islam i chrześcijaństwo — prowadzą nas już ku współczesności. Cenne są uwagi na temat podwójności kultury w Afryce, pomieszania języków i wynikających stąd trudności, zagadnienia adaptacji religii i ideologii (kwestia afrykańskiego socjalizmu). Zdaniem autora czarny Islam jest niedocenianą siłą, która niepostrzeżenie i we właściwy sobie sposób szuka nowych dróg dla Afryki.

wg *J. H.Walgrave*
„Kultuurleven", Louvain

TRZY REWOLUCJE ROZWOJU

Paul Borel: *Les Trois Révolutions du développment*
Economie et Humanisme. Ed. Ouvrières, Paris

Nie sposób w kilku wierszach streścić bogactwa tej książki, stanowiącej znakomite wprowadzenie do tego tak zasadniczego problemu naszych czasów. Zamierzeniem autora jest oświetlić wszechstronnie zadania, jakie stoją przed krajami wchodzącymi obecnie na drogę intensywnego rozwoju. Streszczają się one w haśle „potrójnej rewolucji": technicznej i ekonomicznej, politycznej i kulturalnej. Wszystkie te trzy aspekty są od siebie wzajemnie uzależnione przyczynowo: „rozwój jest ca-

łościowym projektem cywilizacji". Z drugiej strony niezbędne przemiany w krajach Trzeciego Świata są tym trudniejsze, im bardziej złożone są struktury społeczeństw, w których mają one zachodzić. Na ogół różne struktury tego samego społeczeństwa znajdują się tam na różnych etapach ewolucji, m. in. zależnie od nierównomiernego przenikania systemów zachodnich w poszczególne dziedziny życia (kontakty z techniką wyprzedzają np. modernizację ustroju politycznego itp.). W rozważaniach na te tematy Borel korzysta z osiągnięć wszystkich niemal nauk o człowieku, od etnografii po filozofię. Jego erudycja niekiedy staje się nawet męcząca: na przestrzeni piętnastu wierszy powołuje się on na Arystotelesa, Hegla i Freuda. Jako szczególnie cenne i zarazem czytelne wymienia recenzent rozdziały na temat rozwoju rolnictwa, roli państwa w strategii rozwoju cech systemu partyjnego i przemian kulturalnych (m. in. w Chinach).

wg J. Villain
„Etudes", Paris

TRZECI ŚWIAT ZDRADZONY

Dom Helder Câmara: *Le Tiers Monde trahi*
Desclé

Z całą swą osobowością proroka i wysoką temperaturą zaangażowania i uczucia Dom Helder, najbardziej znany z biskupów-inicjatorów ruchu „Kościoła ubogich"[1], nie zdaje się na improwizację. Dostosowuje się do sytuacji, wypróbowuje swe pomysły, rozwija je i stopniowo pogłębia. W tekstach jego przemówień zarysowuje się linia rozwoju, posuwania się naprzód na pewnej określonej drodze pod naciskiem wydarzeń i przeżyć. Szczególnie ważny i wyraźny nurt refleksji dotyczy socjalizacji i socjalizmu, zgody pomiędzy odnowionym chrześcijaństwem a nowym socjalizmem. Z tego punktu widzenia wielkie znaczenie ma jego konferencja na temat *Przemiana świata — wychowanie czy siła?* (Princeton, luty 1967). Obok tekstów Helder Câmary znajdujemy w książce także bardzo cenny dokument wypracowany przez Akcję Katolicką Robotników Brazylii Północno-wschodniej pt: *Rozwój bez sprawiedliwości*. Głos robotników harmonizuje się z tym, co mówi ich duszpasterz: „w chrześcijaństwie zawiera się posłannictwo przeistaczającej walki".

wg *M. de Certau*
„Etudes", Paris

[1] Jedną z wypowiedzi Bpa Helder Câmary zamieściliśmy w 160 nrze „Znaku".

jednak w samym założeniu swych twórców i propagatorów unikać wszystkiego, co rani ciała i dusze ludzkie, narusza ich prawa. Zwycięstwo ma być osiągnięte dzięki powstaniu napięcia i klimatu, w którym ludzie będą postawieni w obliczu decyzji zmieniających bieg historii.

Omawiana książka stanowi swego rodzaju manifest filozofii non-violence w ujęciu katolickim, czy może raczej z katolickiej perspektywy. Pierwsze założenie autora to pesymistyczna ocena dzisiejszego społeczeństwa. Książkę otwiera zdanie: „Dostrzec rzeczywistość naszych czasów, to przekonać się, że świat jest ukrzyżowany". Wystarczy pomyśleć o Oświęcimiu, Hiroszimie i Wietnamie, o coraz większych masach głodujących ludzi, podczas gdy państwa uczestniczące w wyścigu zbrojeń stają się coraz bogatsze. Druga przesłanka, na jakiej autor się opiera, to przekonanie, że każdy człowiek ma obowiązek buntu przeciw społecznemu złu, każdy powinien być uczestnikiem „rewolucji życia", „rewolucji szukającej pokoju poprzez czynienie pokoju". Społeczeństwo ma zostać przemienione poprzez działanie naśladujące pracę Chrystusa i ludzi takich jak Gandhi, Vinoba Bhave czy Danilo Dolci.

Książka nie jest systematycznym wykładem. Każdy z rozdziałów porusza pewną grupę zagadnień, stanowiąc poniekąd osobną całość. Tak omawia autor np. Encyklikę *Pacem in terris*, broniąc jej przed zarzutem braku politycznego realizmu. Inny rozdział referuje dorobek *Vaticanum II* w kwestii wojny i pokoju (Douglass chwali potępienie wojny totalnej, ale ubolewa nad tym, że Sobór nie zajął się głębiej sprawą non-violence).

Ideał pokoju to coś więcej niż samo dążenie do wyeliminowania wojny. Istnieje na przykład problem stosunków pomiędzy różnymi grupami wewnątrz społeczeństwa. W jednym z rozdziałów Douglass przekonywująco pisze o grzechach chrześcijan w stosunku do Żydów. Inne zagadnienie, gdzie wkład tej książki może się okazać znaczny, choć kontrowersyjny, to kwestia doktryny tzw. „wojny sprawiedliwej". Douglass sądzi, że ta doktryna staje się coraz mniej przekonywająca dla katolickiego sumienia i że stopniowo zastąpi ją etyka non-violence. Nie wszystkie oznaki na taką ewolucję wskazują, ale warto się z argumentacją Douglassa zapoznać.

wg *P. H. Furfey*
„Commonweal", USA
Msgr Furfey jest autorem książek z zakresu etyki, m. in. *The Morality Gap*, Macmillan

BEZPOŚREDNIE DZIAŁANIE BEZ UŻYCIA SIŁY. SOCJO-PSYCHOLOGICZNE ANALIZY PRZYKŁADÓW AMERYKAŃSKICH

Paul A. Hare i Herbert H. Blumberg: *Nonviolent direct action, American cases. Social-psychological analyses.*
Corpus Books, USA.

Potężny tom (575 stron) zawiera swego rodzaju antologię tekstów znanych działaczy, z drem Martinem Lutherem Kingiem na czele, oraz, w części drugiej, cały obszerny zespół komentarzy analizujących fakty przedstawione w pierwszej części przez ich bezpośrednich uczestników i organizatorów. Przykłady te dają poczucie rzeczywistości, teoria pozwala wyciągać wnioski, choć jak dotąd, nie dorasta ona do bogactwa faktografii. Jest to zaledwie pierwszy krok, ale krok niezmiernie pożyteczny. Mamy tu zresztą do czynienia z ciekawym przypadkiem poniekąd „zamkniętego koła". Organizatorzy akcji protestu w wielu wypadkach korzystają z dorobku socjotechniki. Teraz z kolei socjologowie badają, co z tego wynikło. Nie jest to lektura łatwa, lecz bardzo pożyteczna dla każdego, kogo problemy tego typu powinny interesować.

wg *TEB*
„The National Catholic Reporter", USA

UMĘCZONY ZA SYCYLIJCZYKÓW: ŚWIAT DANILO DOLCIEGO

Jerre Mangione: *A Passion for Sicilians. The World around Danilo Dolci*
Morrow

Najbardziej znanym osiągnięciem Dolciego jest tzw. „strajk na odwrót" z 1956 roku, kiedy to poprowadził on grupę sycylijskich bezrobotnych do samowolnie podjętych robót drogowych. Celem akcji było zademonstrowanie rozpaczliwej potrzeby zatrudnienia. Robotników zatrzymała policja, Dolciego odniesiono do aresztu. Proces i skazanie go za naruszenie porządku publicznego wzbudziły poruszenie w całej Europie. W dramatyczny sposób uzmysłowiły one opinii publicznej zarówno nędzę sycylijskich chłopów jak i obojętność władz wobec ich losu. Opublikowany w tym samym roku „Raport z Palermo" wywołał podobne wrażenie, stanowiąc płomienne oskarżenie tym razem całego społeczeństwa, zamykającego oczy wobec skandalu zdeptanej ludzkiej godności. Nowy wyrok skazujący nie kładzie kresu działalności Dolciego. Jego pokojowa krucjata trwa nadal, mimo piętrzących się przeszkód i kampanii wpływowych nieprzyjaciół.

Mangione, Amerykanin sycylijskiego pochodzenia, znający dobrze miejscowe narzecze, spędził pół roku w otoczeniu Dolciego, studiując nie

tylko człowieka lecz całość środowiska, starając się zrozumieć problemy, wobec których ono stoi. Książka jest dziennikiem zdającym sprawę z tych kontaktów. Nieprzyjaciele Dolciego są liczni. Niechęć skorumpowanych urzędników i przywódców Mafii, której wpływ Dolci zwalcza, to zjawisko zrozumiałe, trudniej pojąć postawę hierarchii katolickiej, która także akcji Dolciego nie popiera. Rozmowa z kardynałem Ruffinim niczego autorowi nie wyjaśniła. Lecz główną trudnością na drodze twórczych i konsekwentnie pokojowych inicjatyw Dolciego jest sam sycylijski charakter. Mangione potrafił przekazać gorzki smak tamtejszego życia, które tak dobrze rozumie. Jest to jeszcze jedna zaleta tej jedynej w swoim rodzaju książki.

Pojawiające się w tytule słowo „pasja" nie jest użyte lekkomyślnie. Dolci to człowiek z dnia na dzień żyjący w niebezpieczeństwie śmierci, doświadczony ze wszystkich stron. Boleśnie powolny postęp jego dzieła na Sycylii stale zagrożony jest klęskami naturalnymi (trzęsienia ziemi) i społecznymi (inflacja, bankructwo finansowe całego regionu). Był kandydatem do pokojowej nagrody Nobla. Może ją kiedyś jeszcze otrzyma, o ile dożyje tego dnia. Ale i nieodznaczony zasługuje na więcej naszej uwagi i pamięci, czemu służy ta książka, dając jednocześnie wspaniały materiał do refleksji nad techniką czy etyką non-violence i przyszłością świata.

wg *Myrtle Passantino*
„America", USA

SŁUCHAJ RUBENIE...

Jay Neugeboren: *Listen Ruben Fontanez*
Houghton Mifflin

Może nie wypada umieszczać tej książki w przeglądzie literatury teologicznej: chodzi bowiem o powieść i to bynajmniej nie powieść „religijną". Jest to historia starego nauczyciela, na rok przed emeryturą, po latach pracy w miejskiej dżungli Nowego Jorku. Stanowi lekturę trudną, cięższą niż studium opracowań naukowych, gdzie fakty stają się pozycjami statystyki zbrodni, nieszczęśliwych wypadków, chorób umysłowych i sieroctwa. Statystyki czynią problem uchwytnym, lokalizują go i poniekąd oddalają od nas. Powieść umieszcza nas w samym centrum spraw, o których nieraz wolelibyśmy nie myśleć. Tu mamy do czynienia z indywidualną krzywdą, morderstwem, głodem — i z indywidualnym, a przecież tak typowym splotem sprzecznych lojalności i miłości, nienawiści pomiędzy różnymi grupami mniejszościowymi, przesądów i nadziei.

Protagonistą jest, jak powiedzieliśmy, nauczyciel, któremu dotąd udało się przeżyć dzięki mieszaninie zobojętnienia, chytrości i brutalności.

„Nie urodziłem się po to, aby cokolwiek zmienić — wyjaśnia on — wystarczy przeżyć i to już jest coś". Ale dodaje też: „musicie jedno zrozumieć — nie zawsze byłem taki". Dzięki przypadkowi, jednemu z tak licznych w historii migrujących mniejszości, nauczyciel Meyers uczy hebrajskiego dzieci Portorykańczyków uczęszczające do szkoły miejskiej (która swego czasu miała większość uczniów Żydów, lecz ci przenieśli się już do lepszej części dzielnicy) oraz hiszpańskiego — w prywatnej szkole żydowskiej. (Ten język może się bowiem przydać przyszłym poborcom, pracownikom lombardów i sprzedawcom biżuterii). Aby przeżyć, uczyć i utrzymać porządek Meyers wypracował sobie twardy system klasowej dyscypliny i fizycznych sankcji: od szarpania za uszy po wyłamywanie ramion. Taktyka ta zyskała mu przydomek „szalonego Meyersa" i pewną dozę respektu wśród uczniów. Tylko jeden z nich, właśnie portorykańczyk Ruben Fontanez przełamuje ochronną skorupę obojętności i wrogości nauczyciela. Nawiązuje się między nimi jakiś ludzki kontakt, który można nazwać przyjaźnią, ostrożną, niepewną, pełną zahamowań i zdrad, ale także wysiłków, by pomóc drugiemu w jego walce o byt, o przetrwanie, dojście do mety. Dyskryminacja międzygrupowa, przesądy, uprzedzenia i nienawiści są czymś więcej niż tylko tłem tej opowieści. Nienawiść podsycana przez mity, półprawdy i spaczone doświadczenie jest jej przerażającą substancją. Autor mówi „Słuchaj" i ma na myśli nie tylko młodego Rubena.

wg *D. Wakefield*
„Commonweal", USA

D. Wakefield jest autorem dwóch książek *Wyspa w mieście: świat hiszpańskiego Haarlemu* oraz *Super-naród w wojnie i pokoju.*

Wybór i opracowanie: **H. Bortnowska**

ROZMYŚLANIA JUBILEUSZOWE

Tycjan żył prawie 100 lat, a Picasso dochodzi do 90-ciu — to znaczy obaj w okresie życia wkroczyli w 2/3 jubileuszowego wieku krakowskiej ASP. Inaczej trzeba jednak mierzyć życie ludzi — nawet wielkich artystów — inaczej zaś życie instytucji, w tym wypadku organizmu, jakim jest uczelnia artystyczna. W okres 150-ciu lat ASP wtopione są losy Polski, losy i twórczość dziesiątków jej pedagogów. Z uczelni, z jej atmosfery i działania skorzystało, korzysta i będzie to robić nadal wielu: setki, setki młodych i starszych, którzy na serio wzięli sztukę, wraz z tym wszystkim, co z sobą niesie.

Działalność każdej szkoły, a szkoły artystycznej w szczególności, przypomina to, co dzieje się na wodzie gdy rzucić w nią kamyk. Wiele fal odpłynie — część powróci ożywiona mocnym ruchem. Setki ludzi odchodzi z uczelni, pewna część wraca do niej, ale już jako jej profesorowie. Ten, między innymi, fakt stanowi o życiu szkoły i jej sensie najgłębszym — o kontynuacji artystycznych pokoleń.

Wjeżdżając w obręb starych bardzo miast mijamy młode i jasne dzielnice. Potem domy są coraz starsze i w końcu — część najstarsza, gdzie mieszkanie pełne jest niewygód ale napawa pewną dumą. Podobnie rzecz się ma z obrazami, rzeźbami i ludźmi, którzy je tworzą. Ich różność, inność, często objawiająca się na jednej ścianie sali wystawowej, każe widzieć konieczność symbiozy. Nawarstwianie się indywidualnych działań twórczych w zróżnicowany dorobek tworzy kulturę, w czym uczelnia aktywnie uczestniczy. To problem kolejny. Te dwa czynniki tworzą świadomość ludzi, którzy pracują w uczelni twórczo nauczając, oraz tych, którzy najpierw marzą, by „iść na Akademię", a potem zostają jej uczniami. Nie chodzi tu o ciągłe nabożeństwo wzajemnego uwielbienia, ale o podtrzymanie żywotności organizmu, o podtrzymanie konieczności nie tylko „wypuszczania absolwentów", ale i zatrzymywania szczególnie wartościowych, by jako jej byli uczniowie, a już profesorowie, zamknęli obwód działania uczelni.

Fakt budzenia się u artystów w miarę upływu lat sprzeciwów wobec tego, co im dała Akademia, nie jest dla nikogo tajemnicą. Często nosiciele tych buntów wracają, by prowadzić katedry, i rzeczą jest zrozumiałą, i że oni natrafią na oponentów. Najważniejsza jest tu bowiem inicjująca funkcja szkoły, ważne są drożdże, które wnosi uczenie pojęć pierwszych, przekazywanie umiejętności myślenia, o której pisał kiedyś Jerzy Wolff, malarz świetny i Akademii krakowskiej wychowanek.

„...Myśl zaś jest czymś jednym, tyle, że jej teren bywa rozmaity". I dalej pisze Wolff o porządku w obrazach Veronesa, że jest „ku radości wszystkich, co kochają sztukę — tę sztukę myślenia, co jest z wszystkich pierwsza". To jest problem trzeci — działanie szkoły.

Jeżeli uświadomimy sobie, że lata istnienia Akademii to okres i zaborów i Pierwszej Wojny Światowej i hitlerowskich czasów pogardy zrozumiemy wielość zadań, jakie uczelnia jako instytucja, ale przede wszystkim ludzie wokół niej skupieni, mieli przed sobą. Daleką drogę przebyła krakowska Akademia Sztuk Pięknych od szeptem mówionych słów Jacka Malczewskiego: „Panowie, malujcie tak, żeby Polska była" — do dni jubileuszowych.

Oczywiście nie wszyscy z setek absolwentów to znani i uznani artyści. Na pewno większość do historii sztuki nie weszła, a wielu po studiach nie podjęło pracy twórczej. W wypadku uczelni artystycznej jest to zrozumiałe. Akademia nie jest bowiem fabryką artystów, ale uczelnią kształtującą zastane już w osobowości człowieka predyspozycje. Jej

celem winno być kształcenie nawyku pracy twórczej, a wiadomo, że nie jest to proste, że kryteria oceny dzieła sztuki oraz dydaktyka zmieniają się. Uczelnia żywa przechodzi te same trudności i wahania co otaczające ją środowisko; siłą rzeczy to środowisko kształtuje opinię wewnątrz Akademii i opinie o niej. Uczelnia winna uczyć odpowiedzialności, tej pojętej najszerzej — społecznej i osobistej — za podjętą pracę. Ta odpowiedzialność ma objąć i myślenie o tym, że sama twórczość artystyczna to nie wszystko, że są jeszcze ludzie, którzy na efekty tej twórczości oczekują. Każda artystyczna uczelnia — i nasza ASP — dostrzega w perspektywie swego działania ten niebagatelny fakt. Stąd kształcenie w Akademii również nauczycieli wychowania plastycznego, nie takich od siedmiu boleści, co to im dzieci po ławkach skaczą (a artysta jest ponad to), ale takich, którzy połączą własną twórczość z poszerzaniem horyzontów plastycznej kultury u młodzieży: na jej brak u nas narzekał już Makowski, a i dziś można by to robić nadal. Akademia krakowska funkcje te stara się wypełniać, a już z pewnością powiedzieć można, że przez 150 lat dobrze służyła społeczeństwu. Dlatego jubileusz jej to nie uroczystość krakowska i partykularna, ale autentyczne święto polskiej kultury.

Te i inne rozważania towarzyszyły mi na wielkich wystawach w Sukiennicach, Pałacu Sztuki i BWA, obejmujących dorobek ASP z lat 1818—1969. Wystaw tych nie ma potrzeby omawiać szczegółowo, bowiem zobaczenie ich i osobiste przemyślenie wydaje się koniecznością dla wszystkich, których polska sztuka obchodzi.

Pozwolę sobie zatem na szereg refleksji o niektórych, bliższych nam czasowo dziełach, eksponowanych na tych wystawach, nie mając ambicji ich analizy, co przekracza ramy naszych rozważań i ich charakter. Uwagę zwracają dzieła tych artystów, które widzimy po długiej przerwie lub w innych kontekstach, co istotnie zmienia ich obecne (w 1969 roku) działanie.

Odkrywamy więc na nowo Wojciecha Weissa (autoportret z 1904 r.). Jest piękny widok Krakowa Mierzejewskiego, takiż portret Kislinga. Jest kolekcja maleńkich krajobrazów Stanisławskiego, któremu niewielu do dziś dorównało, a jego uczeń Makowski był pod wpływem mistrza przemożnym, co widać w małym pejzażu z ogrodem. Sugestywny portret kobiecy Witkacego, obok Kramsztyk. W Pawilonie Henryk Gotlieb, zmarły niedawno w Anglii. Świetny autoportret — nasycony w kolorze, będący jakby echem autoportretów Rembrandta. Nerwowa, ruchliwa forma, błyski bieli. Wyborne wnętrze Pawła Dadleza potwierdza to, co o tym malarzu słyszeliśmy od starszych kolegów. Skromny obraz, gdzie z mistrzostwem i Vermeerowską precyzją namalowano garnek gliniany, talerze, łyżki i widelce (leżał zapomniany w jakiejś piwnicy). W zestawie współczesnym (BWA) dziwi obraz, jakim repre-

zentowany jest Andrzej Wróblewski. Czy naprawdę organizatorzy nie mogli sprowadzić *Rozstrzelań* lub *Ukrzesłowienia* czy innego obrazu, który nie będąc nawet bardzo dobrym biletem wizytowym, byłby znakiem roli, jaką Wróblewski odgrywa w polskim malarstwie. Wśród rzeźb zwraca swagę *Głowa* Henryka Wicińskiego (można by dużo mówić o metamorfozie portretu rzeźbiarskiego na podstawie pokazanych na wystawach prac). Są proste, klarowne rzeźby niezapomnianej Jaremianki, nie ma natomiast ani jednej z powojennych rzeźb Dunikowskiego. Zgromadzono na wystawie obrazy tych artystów, którzy wyszli z kręgu krakowskiej Akademii i dziś pracują w innych ośrodkach. *Wieś* Jerzego Wolffa, mały niepozorny krajobraz, zrodzony z kontemplacji nad pięknem świata. Maria Ritter reprezentowana jest *Martwą naturą* z 1926 r. Ta doskonała malarka maluje dzisiaj w swej nowosądeckiej pracowni surowe, szare krajobrazy i martwe natury, które są kontynuacją tego samego głębokiego i rzetelnego myślenia plastycznego. Dla tych, których interesuje rozwój wizji jednego malarza na przestrzeni lat, ciekawe będzie zestawienie kapistowskiego portretu Józefa Czapskiego z Pałacu z *Czerwoną kawiarnią* tego malarza, którą może należało pokazać (stale eksponowaną w Nowym Gmachu). Wierny uczeń Pankiewicza odbył charakterystyczną drogę, prowadzącą do pełnego ekspresji, nasyconego malarstwa. Przypomina się tu droga inna — Potworowskiego, od kapizmu do ostatnich, syntetycznych pejzaży niedzickich.

Mamy i profesorów obecnej ASP. Jest w Pałacu bardzo piękny portret małego dziecka Zygmunta Radnickiego, portret kobiecy Siemianowicza, a w zestawie Eibischa przedziwnie deformowany *Czytający*. *Most Monterau* Emila Krchy prezentowany w Pałacu Sztuki dopełniają dwa ostatnio malowane obrazy w Pawilonie. Ten sam nastrój, typ emocji wyrażony różnymi środkami. Martwa natura z książeczką i jajkiem na talerzyku to znakomity i bezpretensjonalny obraz. Tylko dlaczego wieszając go, nie przysłonięto ekranem kontaktów, które w odbiorze tego obrazu wyraźnie przeszkadzają. W Pałacu malutki *Stolik* Tadeusza Brzozowskiego jest tylko pozornie niepodobny do obrazów późniejszych, z którymi łączy go niewyrażalna jedność atmosfery.

Wśród grafików świetny Jacek Gaj, ale brak Jerzego Panka, którego znaczenie w naszej grafice powojennej nie podlega chyba dyskusji. Jest w końcu wstrząsająca twarz zamordowanego przez hitlerowców Ludwika Pugeta, której wzniosłego piękna nie złamał nawet schemat gestapowskiej fotografii obozowej.

Ta część wystawy, zaaranżowana przez Józefa Szajnę — część 1939-1945 — przypomina o bardzo istotnym problemie opieki nad spuścizną artystów zmarłych. Warto pamiętać o dziesiątkach dzieł, często nie zabezpieczonych, poniewierających się nie wiadomo gdzie, a ważnych dla

naszej kultury. Szacunek i pietyzm dla poprzedników, sprawiedliwa ocena ich dzieła, zrozumienie naszych związków z tymi, których nie ma już wśród jubileuszowych splendorów, to chyba również — obok uświadomienia sobie świetności — bardzo istotna nauka płynąca ze 150-lecia Akademii Sztuk Plastycznych.

Są te wystawy bardzo ważnym wydarzeniem artystycznym, gdyż pozwalają dostrzec wielkość i zasięg działania ludzi, związanych z ASP. Pozwalają zrozumieć dzieje polskiej sztuki, jej drogi proste i zagmatwane. Można też patrząc na zgromadzone dzieła zrozumieć, jak zmienia się ich funkcja, widząc obrazy jednego malarza, łatwiej w przestrzeni czasu dostrzec różne cechy indywidualności, rozwój a czasem i regres. Należy też pomyśleć o tym, że za szybko zapominamy o wielu artystach i trzeba aż jubileuszu, by zrozumieć, że czynić tego nie wolno. To jest ze 150-lecia nauka druga.

Akademia ma za sobą historię, która — powiedzieć można bez obawy o pomyłkę — jest częścią poważną historii polskiej kultury. Zanim więc obecni jej studenci przystąpią do kolejnego podważania autorytetów, niech te trzy wystawy szczegółowo, z ołówkiem i kartką w ręku, obejrzą. A nuż z mniejszymi kompleksami będą potem chodzić po Muzeach Szerokiego Świata.

Stanisław Rodziński

SOMMAIRE

La Rédaction du „Znak" organise de temps en temps des Symposium consacrés aux problèmes de la philosophie, de la théologie et en général de la culture chrétienne. A la dernière discussion ont pris part des intellectuels bien connus, les professeurs, les artistes, les écrivains, les critiques, les rédacteurs — les laiques de même que les prêtres et les religieux. A côté des catholiques s'y trouvaient des orthodoxes, des protestants, des agnostiques. Ci-dessus nous présentons les résultats des débats. Les participants de Symposium ont essayé de présenter plusieurs de ces penseurs qui ont participé le plus à la formation de nos temps, hic te nunc. Le Symposium a été précédé d'une correspondance remarquable par plus d'un côté entre la Rédaction et les invités. Nous en publions les extraits dans le présent numéro.

La discussion se déroula dans trois carrefours — théologique, philosophique et littéraire. Ici, nous publions les résultats des deux premiers; dans le prochain numéro on pourra trouver les fragments du troisième carrefour.

Au cours du Symposium plusieurs noms furent cités: Aristote, Platon, St. Thomas, Pierre Teilhard de Chardin, Simone Weil, Twardowski, Breton, Einstein etc. Mais l'importance de la discussion se trouve ailleurs. A notre avis il faut souligner deux problèmes, l'un discuté au carrefour théologique, l'autre au carrefour philosophique. Le premier a ouvert la voie vers la réponse à la question: qu'est-ce qui qu'un maître? quelle fonction exerce-t-il? Doit-il nous nourrir, répondre à l'attente des hommes, ou plutôt, tel un médecin, leur fournir des médicaments souvent trop amères et second — au carrefour philosophique est devenu une vision inquiétante du philosophe, qui pénètre le monde avec sa seule pensée — tandis qu'autour de lui s'élève la foule des technologues, qui disposent des instruments magnifiques et pratiquement sans limites pour transformer et dominer le monde. Ce sont ces possibilités et non une échelle des valeurs indépendantes de cette vision du monde instrumentalisée — qui jalonnent le chemin. Que doit faire le philosophe? Comment exercer sa philosophie de manière à s'engager activement dans la vie et empêcher les technologues de suivre les chemins qu'il vaut mieux ne pas prendre

et dans lesquels ils s'engagent pour la seule raison qu'ils existent. Par rapport à quoi on discutait le problème du langage philosophique. Il nous semble qu'il doit en quelque sorte jouer sur deux plans: celui du réel d'abord, pour en projeter ensuite la signification profonde sur celui de la technique, afin qu'elle ne verse pas dans la pure instrumentalité. Ce que ne saurait faire le langage de la science seule.

—o—

18. VI. 1969 mourut Jerzy Zawieyski, éminent ecrivain, auteur des drames célèbres, lui-même acteur au théâtre „Reduta", dès ses débuts (1945) membre de l'équipe du „Tygodnik Powszechny" de même que du „Znak". En 1957 élu député à la Diète, puis membre du Conseil d'Etat (jusqu'à printemps 1968). Avant la guerre très actif dans l'instruction publique, collaborant avec les milieux ruraux de gauche. Après la guerre il participait aux travaux des Clubs des Intellectuels Catholiques (en étant président du Club à Varsovie). Ci-dessus nous publions deux souvenirs, l'un de son collègue et ami Jacek Woźniakowski, l'autre du professeur Stefan Swieżawski. Dans ce numéro se trouvent aussi deux de ses dernières lettres, dont l'une adressée à notre Rédaction, l'autre à Mme Anna Morawska. Enfin nous citons quelques pensées tirées de ses oeuvres. 923

Elżbieta Wolicka: Le symbolisme de la „Forme Pure" dans les oeuvres esthétiques de St. I. Witkiewicz. 932

C'est un essai concernant l'écrivain et le penseur, dont les oeuvres à la plupart des critiques semblent être „très polonaises, un peu européennes, extrêmement embrouillées". Tous les problèmes de l'avant-garde artistique du XX siècle, de même que beaucoup de problèmes politiques, philosophiques et sociologiques, s'y trouvent mêlés, souvent en opposition l'un contre l'autre. Des diagnoses et des hypothèses remarquables s'y mêlent à une obsession naïve, des choses sérieuses à la parodie, ou au phantasme conscient. La théorie de la „Forme Pure" constitue une de ses théories principales. Plusieurs critiques voient en lui l'expressioniste, le surréaliste, l'existentialiste apparenté à Heidegger et à Sartre, le symboliste — bref un précurseur de Gênet, Yonesco, Beckett, Dürrenmatt, Adamow, Vauthier, Trace, Breton Eluard, Cocteau et de notre Mrożek; „un précurseur — comme a écrit Allain Van Crugten dans sa préface au *Théâtre Complet I* (St. I. Witkiewicz: *Théâtre Complet I,* La Cité edit., coll. „Théâtre vivant — Oeuvres", 1969) — l'égal de ceux qui, d'une façon ou d'une autre, ont brisé le carcan des traditions et imprimé à la dramaturgie une trajectoire qu'elle suit encore aujourd'hui".

Chronique

Św. Ignacy Loyola

PISMA WYBRANE

Tom I–II

KRAKÓW 1969

Krakowskie Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy, przygotowując publikację *Pism wybranych* św. Ignacego Loyoli i komentarzy do nich, postawiło sobie jako cel udostępnienie najważniejszych tekstów ignacjańskich, wykrycie i ukazanie istotnych rysów duchowości założyciela Towarzystwa Jezusowego, wreszcie przybliżenie prawdziwej jego postaci — tak w aspekcie historycznym, jak i duchowym.

Teksty ignacjańskie to *Autobiografia* Świętego, *Dziennik duchowny* ujawniający nam jego życie mistyczne, *Wybór listów duchownych*, *Formuła Instytutu* wraz z fragmentami *Konstytucji zakonnych*, nowy przekład *Ćwiczeń duchownych* poprzedzony obszernym Wprowadzeniem, *Dyrektoria ignacjańskie* do *Ćwiczeń*, wreszcie *Maksymy* Świętego i inne drobniejsze pisma.

Rysy duchowności św. Ignacego w czterech syntetycznych ujęciach (m. in. o. generała P. Arrupe), wraz z opracowaniem ważniejszych aspektów jego duchowości, stanowią znaczną część tomu II. Osobny rozdział oparty o studium Karla Rahnera o wewnętrznym związku duchowości ignacjańskiej z nabożeństwem do Serca Jezusa pogłębia sylwetkę duchową Ignacego i wykrywa w miłości Boga wcielonego ukryte korzenie jego duchowości. Przekład cenionej pracy Hugona Rahnera pt. *Geneza i duch pobożności ignacjańskiej* daje historyczne i merytoryczne wniknięcie w nurt typowej dla Ignacego pobożności, skierowanej ku miłości czynnej, służebnej i ofiarnej, upatrującej większą Bożą chwałę w większym dobru dusz.

Osobowość św. Ignacego objawia się w całości dzieła, głównie jednak w *Żywocie* na początku tomu I, w jego roli jako reformatora Kościoła, oraz w cennych pracach Hugona Rahnera i Gastona Fessarda, wyzyskanych w rozdziale pt. „Sekret osobowości św. Ignacego Loyoli".

Wybór celniejszych dokumentów papieskich — od Pawła III do Piusa XII — podkreśla rolę Ignacego i jego *Ćwiczeń duchownych* w dziejach Kościoła na przestrzeni ostatnich czterech wieków i stanowi jako komentarz najwyższego Autorytetu pożyteczne uzupełnienie *Pism wybranych*.

Wielka (1030 pozycji) bibliografia — obca i polska — ułatwi orientację w gąszczu zagadnień i w wieloaspektowości osoby, dzieła i duchowości św. Ignacego. Na końcu każdego tomu dodano obszerny materiał ilustracyjny. Mapki podróży Ignacego (pod koniec tomu I) ukazują daleki zasięg wędrówek tego „małego kulejącego Hiszpana o wesołych oczach"... Szczegółowe indeksy na końcu tomu II umożliwią łatwiejsze korzystanie z bogatej faktografii i problematyki duchownej całości dzieła.

WYDAWNICTWO APOSTOLSTWA MODLITWY
KRAKÓW, UL. KOPERNIKA 26

TREŚĆ ZESZYTU

Cena zł 30.—

Zeszyt podwójny

SYMPOZJONY W „ZNAKU"

WARSZAWSKIE SPOTKANIE FILOZOFICZNE: nr 77

L. Kołakowski · M. Przełęcki · J. Strzelecki · A. Stanowski · A. Grzegorczyk · A. Stępień · Ks. St. Kamiński · Ks. B. Bejze · M. Gogacz · J. Fr. Drewnowski

FILOZOFIA KULTURY: nr 121—122

J. Woźniakowski · M. A. Krąpiec OP · Wł. Stróżewski · St. Grygiel · Ks. M. Jaworski · T. Myślik · K. Wajs

FILOZOFIA WARTOŚCI: nr 130

T. Czeżowski · Wł. Tatarkiewicz · I. Dąmbska · M. A. Krąpiec OP · K. Wajs · Wł. Stróżewski · R. Ingarden · P. Rybicki · A. Grzegorczyk · J. Szewczyk · A. Stępień · Ks. T. Styczeń · H. Bortnowska

ZNAK

MIESIĘCZNIK